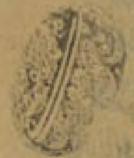


شماره ۲۶۰







هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين اما بعد فيقول احوج خلق الله محمد الحمري هذه رسالة في اثبات الواجب الوجود بالذات وصفاته بالدلائل التي تقرب عندي قطعيتها وتحصل العروج في خصص المطلب الى ذروة التحقيق بملاحظتها وهي مرتبة على مقدمة ومقاصد **مقدمة** في ذكر اصول يحتاج اليها اثبات المطالب **الاول** الموجود ينقسم الى قسمين احدهما ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده و ثانيهما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا الثاني في حيز الامكان الخاص وهو باعتبار ذاته لا يكون موجودا ولا معدوما فليس له اقتضاء مثل الوجود لا اقتضاء الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم ولا اقتضاء الوجوب لان على كل منهما جاز طريان العدم و لا اقتضاء تابع للوجود **الثاني** مجموع الامور الموجود

طريان العدم على كل منها جاز طريان العدم عليه بحيث ينعدم بالكلية اي بحيث لا يكون شيء من اجزائه موجودا او بعبارة اخرى المجموع امور لم يكن لشيء منها وجود باعتبار ذاته لم يكن للمجموع منها وجود باعتبار ذاته سواء كان متناهي الاجزاء او غير متناهيها لكن المجموع بالصفة المذكورة في حكم ممكن واحد في الاحتياج الى الموجد الخارج **الثالث** للوجود معنيان احدهما المعنى الانتزاعي الذي هو معنى التحقق والثبوت وثانيهما ما هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع مفهوم التحقق باعتبار ذاته وفي الجملة يطلق الوجود على مفهوم الموجود بمعنى الانتزاعي وعلى منشأ انتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي اي مفهوم التحقق **الرابع** كل من معنيي الوجود وحدته بديهي اما بداهة وحدته بالمعنى الاول فهي قريبة من الاولية واما بداهة وحدته بالمعنى الثاني فهي حدسية وبالجملة يجد العقل السليم اشتراك جميع الموجودات من حيث هي موجودة في امر جميع باعتباره يصير منشأ لانتزاع مفهوم الوجود الانتزاعي وهذه المقدمة حدسية لا بد من حفظها في دلائل التوحيد ويمكن ان يعبر عنها بعبارة اخرى وهي ان

نقول يجد العقل السليم اشتراكا بين جميع الموجودات
من حيث هي موجودة لا باعتبار اللفظ فقط ولا باعتبار
فعله ابداع من الابداعيات او نقول لا يجد العقل
بين جميع الموجودات من حيث هي موجودة تغايرا
بالكلية بحيث لا يكون لها وحدة بدون فعله الابداع
وهذا في البديهيات ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
الخامس لوجوب الوجود لفظ معنيان احدهما معنى
انتزاعي وهو واجبية الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار
ذاته واجب وجوده فللفظ واجب الوجود لفظ معنيان
احدهما معنى مفهوم وجوب الوجود بالمعنى الاول و
ثانيهما معنى وجوب الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار
ذاته موجود فللفظ الواجب والوجوب الحقيقي
معنى واحد هو باعتبار كونه بذاته واجب الوجود
نعبر عنه بوجوب الوجود وباعتبار انه واجب الوجود
نعبر عنه بالواجب كان للفظ الوجود والوجود الحقيقي
معنى واحدا هو باعتبار انه بذاته موجود نعبر عنه بالوجود
وباعتبار انه موجود نعبر عنه بالموجود السادس الممكن ما
لم يجب بالغير لم يوجد لانه لا يمكن ان يوجد بدون علة
مستقلة في ترجيح وجوده على عدمه وتمنع ترجيح وجوده

يمتنع على عدمه والا لزم ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا
وهو باطل الفصل الاول في اثبات واجب الوجود
بالذات اعلم ان براهين هذا المطلب منحصرة في
مسلكين احدهما لا يتوقف على ابطال الدور و
التسلسل والاخر يتوقف عليهما فلا جرم رتبتها في
فصلين الفصل الاول في المسلك الاول وفيه طرق
كثيرة الطريق الاول انعدام جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يوجد شيء منها في وقت من الاوقات ممتنع
ذلك الامتناع ليس لذات المجموع ولا لذات الجزء بل
انما يكون لغيرها وذلك الغير انما يكون موجودا
واجبا لذاته كما لا يخفى وبعبارة اخرى وجود
موجود ما من الممكنات المعرفة الموجودة اي مصداق
الموجودية المحمولة الموجود يحتاج الى علة موجودة
متقدمة عليه بالذات ولا تتقدم عليه الا موجود هو
واجب الوجود بالذات فيثبت وجوده وهو المطلوب
وبعبارة اخرى امكان وقوع وجود ممكن ما يتحقق
ولا بد له من علة موجودة متقدمة عليه بالذات ولا يمكن
ان تتقدم عليه موجود الا واجب الوجود بالذات و
بذلك ثبت المطلوب وبعبارة اخرى جميع الممكنات

الممكن الموجود ليس في شيء منها اقتضاء الوجود
بل تساوى وجود كل منها وعدمه سواء كانت متناهية او
لا وسواء كانت متناهية او لا في حكم ممكن واحد في
ان يحتاج لا محالة الى موجود خارج عنه و
الموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته
الطريق الثاني لا شك في وجود ممكن فلا بد له من مرجح
لوجوده على عدمه ولا بد من وجود واجب الوجود
لا يتحقق مرجح وجوده لان كل ممكن فرض انه علة
لذلك الممكن فعليته ليست الا عبارة عن كونه بحيث لو
وجد وجد ذلك الممكن وذلك لا يكفي في ترجيح وجود
الممكن بل الترجيح انما يحصل اذا كان اعتبار العلة
الممكنة يستلزم الترجيح وجود الممكن واعتبار العلة
الممكنة لا يستلزم ترجيح وجود نفسها فكيف يستلزم
ترجيح وجود معلولها الذي هو تابع لوجودها ولما
لم يتحقق ترجيح وجود ممكن من موجود بالفعل بدون واجب
الوجود بالذات ثبت وجوده وهو المطلوب و
بعبارة اخرى لا شك ان الممكن الموجود بالفعل
يمتنع عدمه وذلك الامتناع ليس لذاته ولا لامر
ممكن آخر لانه في حكمه فلا محالة انما يكون ذلك الامتناع

لوجود

لوجود واجب الوجود بالذات وهو المطلوب ه
الطريق الثالث لا شك في تحقق موجود ما فان كان
واجبا لذاته او ممكنا استند اليه في مرتبة من المراتب
ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد
في مرتبة دار والا تسلسل العلل الى غير النهاية اذ
كل ممكن له علة فاعلة وعلى التقديرين نقول السلسلة
التي وجود كل جزء من اجزائها علة لجزء اخر سواء
كانت متناهية كما في الصورة الاولى او غير متناهية
كما في الصورة الثانية يكون عدم كل جزء من اجزائها
غير الجزء الاخير ان وجد علة لعدم جزء اخر على نحو
عليته الوجود كان عدم العلة علة لعدم المعلول وان وقع
فعلية الوجود مع الترتيب المذكور ولم يقع فعلية
العدم على ترتيب الوجود يلزم ترتيب العدمات
على سبيل الدور او التسلسل فلو لم يتحقق موجود
مرجح وقوع فعلية وجود السلسلة المذكورة على
وقوع فعلية العدم يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
الموجود انما يكون موجودا خارجا عن السلسلة
واجبا لذاته وهو المطلوب الطريق الرابع جميع
الموجودات الممكنة الصرفة سواء كانت متناهية او غير

متناهية وسواء كانت مترتبة او غير مترتبة ممكن موجود
لاحتياجه الى الاجزاء التي كل جزء منها موجود ممكن وكل
ممكن موجود له علة موجدة باعتبارها يجب وجود
ذلك الممكن فعلته اما نفس المجموع او جزءه او امر
خارج عنه والاول باطل بالضرورة والثاني ايضا باطل
لانه ليس جزء من اجزاء المجموع يجب باعتباره
وجود الكل فانه ما قبل المعلول الاخير مثلا في
السلسلة المترتبة لا وجوب له باعتبار ذاته
اذ جاز ان يصير لا شيئا محضا ليجب غيره باعتباره
وفي حكم جميع الاجزاء ولان كل ما يجب باعتباره وجود
الجميع يجب باعتباره وجود كل جزء من اجزاء الجميع فلو
كان جزء الجميع يجب باعتباره وجود الجميع لزم
ان يجب وجود ذلك الجزء باعتبار ذاته فلم يكن
ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف واذا بطل
القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علة الجميع بالمعنى
المذكور امرا موجودا خارجا عنه والموجود الخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب الطريق
الخامس لو كانت الموجودات باسرها ممكنات لاحتاج
مجموعها الى موجد يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا

يوجد

يوجد الكل ولا واحد من اجزائه ممتنعا بالنظر الى وجوده
اذ ما لا يمتنع جميع انحاء العدم لا يكون موجدا للكل
والشيء الذي يكون عدم جميع الاجزاء ممتنعا بالنظر
الى وجوده خارج عن الجميع فيكون واجبا وهو المط
الطريق السادس لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم
يوجد واجب لغيره فلم يوجد موجود اصلا اما الاول
فلانه لو لم يوجد الواجب لذاته لانحصر الموجود
في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها باسرها ممكن
فلا يجب في شيء منها امتناع عدمه في نفس الامر
لا بالذات ولا بالغير واما الثاني فهو انه اذا لم يوجد
واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلا تحصل
الموجود فيها الطريق السابع هو ان الممكن لا يستقل
بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره
لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما
لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا
يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا
يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا لذاته ولا لغيره الطريق الثامن ان لم يتحقق
الواجب الوجود بالذات لزم الدور في تحقق الممكنات

لان سوى الاحاد ليس منها موقوف على وجوده
ع و وجوده موقوف على ايجاده فيلزم ان لا يتحقق
ممكن وهو باطل فثبت تحقق الواجب بالذات و
هو المطلوب الطريق التاسع تحقق بعض الممكنات لا
كلها الا بالله لزم واجب الوجود بالذات لترجح وجود
ذلك البعض الذي هو كالسموات والارض
كالشمس على الكرسي الذي هما علة مع عللها
ممكنة على البعض الآخر والا لزم اما وجود جميع الممكنات
او عدم الكل بالكلية لان الممكن الذي صار موجودا
ليس احق بالوجود من الممكن المعدوم دائما باعتبار
ذاتهما ولا احتمل هذا البرهان اشار بقوله تعالى أفي الله
شك فاطر السموات والارض الطريق العاشر
الموجود المطلق لا يمكن ان يكون له علة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على معلولها الطريق
الحادي عشر جميع الموجودات الممكنة احتاج الى الموجد
ليست جميعها بالكلية اي كل منها اما بواسطة او بغير
واسطة بالضرورة وذلك الموجد ليس الا واجب
الوجود بالذات الطريق الثاني عشر قال بعضهم ان
شيئا للحق فالموجد لا يكون الا واجب الوجود بالذات

فان

فان الممكن الذي ليس له باعتبار ذاته وجود لا يمكن
ان يكون موجدا للشيء بالضرورة فعلى هذا التحقق
الممكن الذي يحتاج الى موجد يدل على تحقق الواجب
الوجود بالذات الفصل الثاني في مسلك الثاني لا شك في
وجود موجود ما فان كان واجب الوجود فهو المط
وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلة فاما
ان ينتهي الى واجب الوجود وهو المط او يلزم
الدور او التسلسل في العلل الفاعلة وهما باطلان
اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو
محال بالبديهة واما الثاني فلان جميع العلل الفاعلة
الغير المتناهية لم يستند شيء منها الى الواجب الوجود
بالذات في حكم الوسط في جواز طريان العدم عليها
بالكلية وفي عدم تحقق مرجح الوجود في ذاتها فوقوع
السلسلة المذكورة مستلزم تحقق الممكن بدون مرجح
وهو قبيح ولابطال ترتب امور غير متناهية مع اجتماعها
دلائل كثيرة تركناها احترازا عن الاطناب وللمصنف في
اثبات واجب الوجود على البراهين المذكورة
الرسالات العوام واما البراهين الخواص وبرهان
خاص الخاص فلا يليق بهذا المختصر الفصل

الوجود م

بل الواجب

بل مرجح الوجود

الثاني في اثبات التوحيد ودلائله التي يعتبر عندي
قطعيتها كثيرة منها ان ما يعبر عنه بوجوب الوجود
و واجب الوجود اما ان يعين وتعيينه لذاته ان
يكون على الموجود الواحد في الخارج بل لا يمكن ان
يحمل الا ان يكون على ذلك الموجود الواحد فلا
يوجد في غيره او لا يمكن وعلى الاول لزم انحصار واجب
الوجود في واحد وهو المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما
ان يكون ذلك الواحد بعينه ان يكون واجب
الوجود فيلزم اتحاد الشيء بنفسه وهو محال واما ان
يقتضي غيره كونه واجب الوجود فيكون ممكنا هف
ومنها ان يكون الموجود الواحد واجب الوجود اما
ان يكون علة كون ذلك اياه بان يكون معنى قولنا
هو واجب الوجود هو بعينه معنى قولنا هو هو
او لا بان يكون للقولين المذكورين معنيان وعلى
الاول لزم انحصار واجب الوجود في واحد وهو
المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون علة مغايرة له
ذلك المعنيين وجوب الوجود لذاته فيلزم انحصار
في ذلك الواحد واما ان يكون علتها ذلك
الواحد ذاته فيلزم اتحاد الشيء بنفسه وهو باطل او

علة كون ذلك الواحد هو صح

اما ان

اما ان يكون امرا غيرها فيلزم امكان ذلك الواحد
الذي فرض كونه واجب الوجود هف ومنها
انه ليس لواجب الوجود ماهية ولا هوية مغايرة
للوجود الحقيقي الذي هو مانع لذاته لبطلان اللازم
وانعدامه وانتفى الشيئان ما تحصله ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب بان يكون
هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجب الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود وهو لا يخلو اما ان يكون لمعنى قولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا والثاني ان لا
يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ لكل حقيقة
بل هو اكد الحقيقة وتصححها فان كانت له حقيقة وهي
غير تلك الماهية فهي ان كانت متعلقة بتلك الماهية
ولا تجب له دونها كان معنى واجب الوجود هو محتاج
واجب الوجود ليس بواجب الوجود ولان له شيئا يحتاج
وان لم يحتج الى تلك الماهية كانت تلك الماهية عارضة
لها وقد فرضت انها ماهية لواجب الوجود هذا خلف
اقول في قوله والثاني ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة اشارة
الى ان الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بوجوب الوجود و

الوجود من حيث هو موجود وواجب الوجود من حيث هو
واجب الوجود ولما كان الدليل الذي ذكرناه في نفي التركيب في
الواجب تماميته في الوجود الحقيقي دالا على نفي التركيب في
هويته والوجود الحقيقي بين أن ذات واجب الوجود إنما
هو محض الوجود الحقيقي الذي هو وجوب الوجود
باعتبار وواجب الوجود باعتبار وتعدد ثم نبين هذه المقدمة
بقوله لا يجوز تعدد الواجب بالذات لأنه لا يلزم أن يكون لكل
هويته مغايرة لهوية الآخر مع الاشتراك في معنى واجب الوجود
فيلزم أن يكون الواجب ذا هوية مغايرة لمعنى واجب الوجود
وذلك مناف للوجوب كما ذكرناه للأمر ومنها أن
وجوب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن أن يكون
مشتركا بين اثنين لأنهما إما أن يتحدا في الحقيقة أو يختلفا
فيها وعلى الأول لزم أن يكون علة امتيازهما في الأعراض أمرا
غير الوجود الحقيقي وغير حقيقتهما فيلزم إمكانهما وعلى الثاني
لزم أن يكون الوجود الحقيقي عارضا لحقيقتهما أو جزءا
مشتركا بينهما فيلزم نقص إمكانهما لأنهما لا يكونان موجودين
باعتبار الذات بل بواسطة احتياجهما إلى الوجود الحقيقي والجزء
المختص ومنها أن معنى الوجود الحقيقي لا يمكن أن يكون
معنى جنسيا تحته أنواع ولا أن يكون معنى نوعيا تحته أشخاص

لأن

لأن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل
يحتاج إليه في كونه موجودا وكذا الشخص لا يحتاج إلى المشخص
في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه
موجودا فلا يمكن أن يكون معنى الوجود جنسا وإلا لزم أن يكون
النوع محتاجا إلى الفصل في المعنى الذي هو الجنس ولا
أن يكون نوعا وإلا لزم كون الشخص محتاجا إلى المشخص
في المعنى الذي هو النوع فتعين أن يكون معنى الوجود الذي
هو الوجود الحقيقي معنى مشخصا مانعا عن وقوع الشركة
فيه ضرورة أنه لا يمكن أن يكون معنى عرضيا للذات الواجب
الوجود وإلا لم يكن الذات باعتبار ذاته موجودا وإلا لم يكن
فصلا للذات فهو في حكم كونه نوعا له في تحققه بل يكون
ومنها أن الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار
ذاته إما أن يكون ذاته مانعا عن وقوع الشركة أو لا والثاني
باطل لوحدة الحادث بخصوصه وضرورته والأول مستلزم
لوحدة الذات ومنها أن معنى واجب الوجود إما أن يقتضي
الوحدة لذاته بالاقتضاء التام أو يقتضي التعدد لذاته أو
لا يقتضي شيئا منهما والثاني باطل لأنه لا يمكن تعدده بدون أمور
زائدة عليه لأنه لا يتحقق في واحد والثالث مستلزم لإمكان
الاحتياج في الوحدة والتعدد إلى الغير فتعين الأول وهو

مستلزم للخلط ومنها انه لما كان الوجود الحقيقي نفس ذاته
وخصوصيته عينا للوجود الذي هو واجب الوجود بالذات
وليس لذاته تعالى علة لا في الخارج ولا في العقل ولم يمكن في خصوصيته
تعدد لا في الخارج ولا في التصور فلا يمكن تعدد
واجب الوجود لا في الخارج ولا في التصور ومنها
ان الوجود الحقيقي نفس ذاته اما ان يقتضي تعدده او لا
وعلى الاول لزم الخلف وعلى الثاني لزم ان يكون نسبة
جميع مراتب الاعداد الى ذلك الواحد الحقيقي واحدة في امكان
الوقوع فلزم ان يكون ترجيح الاثنين او عدد اخر مثلا
على باقي الاعداد بالنظر الى خصوصيته ترجيحا بلا مرجح و
هو قبيح فتعين الاول اي امتناع تعدده لخصوصيته وحقيقته
والحاصل ان الغير كما يكون في تعدده يحتاج الى الغير وكذلك
في وقوع عدد مخصوص دون غيره يحتاج الى علة
ومن دون الاحتياج علم ان الوجود الحقيقي الذي هو
نفس ذاته واجب الوجود بالذات لا يمكن تعدده ومنها
ما اشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فانه لو كان في السموات والارض الهان لكانا واجبي
الوجود بالذات فاما ان يوجد كل منهما كل المقصد
الثاني في علمه تعالى وطرق اثباته مسلكان احدهما مسلك

العوام وثانيهما مسلك الخواص وفي الاول براهين كثيرة
منها انه من تأمل في آيات الآفاق والانفس وتأمل في
ارتباط العلويات بالسفليات وتأمل في حركات
الافلاك ومناطقها ومنافع الكواكب وترتيبها و
تأمل في الحيوانات وما ترتب اليه من مصالحها وما
اعطيت من الآلات المناسبة لها ومنافع خلقة
الانسان واعضائه الذي اشتملت عليها المجلدات
الرشيقة ما سطر فيها الامام يضطر بكثرته الفطرة
الى الجزم على ان لمبدإ الكل كمال العلم والحكمة ومنها ان
العلم اعلى الصفات الكمالية للموجودات فكيف يجوز
العقل السليم عدم اتصاف مبدإ جميع الموجودات به
ومنها ان اتصاف بعض الموجودات بالعلم الذي
فلو لم يتصف مبدأ جميع الموجودات بالعلم لزم
كون المعلول اشرف من جهة العلم من العلة التامة الفاعلة
الموجدة له وهو باطل ومنها ان الواجب الوجود
بالذات مفيض العلوم للعلماء وافاضة العلوم
لهم لا يمكن بدون علم المفيض ومنها انه تعالى معط لجميع
المسئولات على طبق سؤالات الخلائق سواء كان
بلسان الاستعداد او الحال او بلسان المقال وذلك

لا يتصور بدون العلم ومنها ان المحجوبين لما اثبتوا
العلم لبعض الممكنات مع ان الممكن ليس له وجود وظهور
باعتبار ذاته ومن حيثيته كان اثباته للوجود الحقيقي الذي
هو موجود وظاهر باعتبار ذاته اولى من اثباته للممكن و
منها ان الوجود ليس بانعام الظهور بل انما هو منشأ
للظهور فالواجب بالذات الذي هو محض الوجود يكون
ظاهرا بذاته لذاته فيكون عالما لذاته بذاته ومنها ان
انواع الادراك مثل الاحساس والتخيل والتوهم و
التعقل ليس الا بالنور فالواجب بالذات الذي هو
محض النور الظاهر بذاته المظهر للغير عالم بذاته لذاته
ومنها ان الواجب بالذات مجرد عن المادة ولواحقها
لبراءته عن الاحتياج الى الغير في الوجود فلم يكن له مانع من
العلم والتعقل فيكون عالما بذاته لعدم المانع ووجود
المقتضي الذي هو الوجود الذي هو منشأ الظهور و
اما برهان هذا المطلب في المسلك الثاني الذي
هو مناسب للخواص فهو ان تعالى لا احتياج
في ثبوت صفة العلم لبعض الموجودات مع ان الممكنات
الصرفة لا قوام لها في ذاتها فيكون في حكم الاعراض التي
تحققها الغير فلم يكن شيء منها مدركا لذاته ولا للغير

كالاعراض

كالاعراض فالعلم الذي لا شبهة في تحققه انما يكون
بالحقيقة للوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
وهو المطلوب وثانيها ان العلم لا يحصل الا
للمجرد الحقيقي وحقيقة التجرد انما توجد للواجب بالذات
لانه مجرد عن المادة والاصل ولا يكون عالما بالحقيقة
الا هو سبحانه فان مفارقة المادة مانعة من العلم وكل
مفارقة الاصل كما لا يخفى عند التأمل الصادق وبهذا
البرهان يعلم انحصار جميع الصفات الكمالية التي
لم ينفك عن العلم فيه تعالى بالحقيقة والى هذا البرهان
اشار بقوله تعالى لا يحيطون بشيء من علمه الا بما
شاء وفي قول الامام محمد الباقر عليه الصلوة والسلام حيث
قال هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين ايضا اشارة الى هذين البرهانين
ولما ثبت بالبراهين المذكورة انه تعالى عالم لذاته ولم يمكن
ان يكون ذات عالما بشيء بدون العلم بذاته ثبت ان
علمه بذاته عين ذاته فذاته تعالى عالم ومعلوم وعلم بذاته
ولما كان ذاته تعالى علة فاعلية لجميع الموجودات الممكنة
صار علمه بذاته علة للعلم بجميع الموجودات و
لعلمه مراتب احدها حقيقته كما انه لا احاطة فوقها

فالعقول وان كانت مجردة عن المادة ولكن ليست مجردة عن الاصل الذي هو واجب الوجود

والعلم في هذه المرتبة عين العلم بالذات الذي هو عين
الذات سبحانه بان تعالى كل موجود صادر عن الواجب
بالذات سواء كان صورة علمية او موجودا عينيا اما
صادر بالعلم به اي العلم لا يتأخر عن الصدور فاما ان
يكون في مرتبة الصدور او قبله فان كان في مرتبة
الصدور لزم ان لا يكون الذات عالما به باعتبار الذات
فلا يكون كاملا باعتبار العلم الذي هو صفة الكمال هذا
باطل فتعين ان يكون العلم بالصادر قبل وجود الصادر
بل العلم بكل ما صدر عن الواجب بالذات مجتمعا في
مرتبة الذات ولزم من ذلك كون العلم بجميع الموجودات
عين الذات تع وهذا العلم هو كمال ذاتي للذات وهو
كون الذات بذاته بحيث تنكشف عنده جميع الموجودات
متكثرة فلما كان ذاته تع بذاته مبدأ لفيضان الموجودات
وانكشافها ولا حاجة الى امر مغاير في ايجادها جميعها
وانكشافها بل ذاته تع مبدأ لجميع الانكشافات كان نسبة
علمه بذاته تع الى العلم بجميع الموجودات المتكثرة بذواتها
كنسبة ملكة العالم الذي ملكة استخراج العلوم المفصلة
الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع
العلوم المفصلة الحاصلة بها فكذلك علم ذاته تع بذاته

علم تفصيلي بجميع الموجودات الفائضة عن ذاته تع و
هذا معنى قول المحققين من ان علمه تع عبارة عن كونه
خلاق العلوم بذاتها ومن ان نسبة علمه تع الى علوم
الممكنات كنسبة الاكسير الى الذهب والفضة و
قيل كنسبة حروف التهجي الى المركبات منها وقيل
كنسبة النور الى النخلة الباسقة وقيل كنسبة الوحدة
بحسب تكررها في الرؤية الى الاعداد التي حصلت بتكرارها
في الرؤية وقيل كنسبة البحر الى الامواج وقيل كنسبة
المداد الى النقوش الكتابية وقيل كنسبة الماء الى
الكيزان الحاصلة منه بحد الحاصل منه فان لكل من هذه
النسب مناسبة للمطلوب من وجه ومباينة من
وجوه واخر مراتب العلم هو العلم التفصيلي الذي لا
تفصيل بعده وهو ظهور الحوادث الكونية العينية
وانكشافها باعتبار الوجود العيني بالتفصيل و[illegible]
حين ايجادها وبين هاتين المرتبتين مراتب لكل
منها اجمال بالنسبة الى ما تحته وتفصيل بالنسبة الى ما
فوقه وهذه المراتب هي تكون الموجودات في العقول
وانطباعها في النفوس المجردة الفلكية على الوجه الكلي
وانتقاشها في النفوس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي

الباسق المرتفع في علوه
نهاية

فهذه تلك مراتب اخرى فالاجمال والتفصيل انما
يكونان في العلم لا في الذات فان اتحاد الموجودات انما
يكون باظهارها في العلم فالعلم الحقيقي الذي لا اجمال فيه
عين ذات واجب الوجود وكمال ذاتي للذات ازلي
قال صاحب الفتوحات فلو لم يكن بين ذاته وجميع
الموجودات نسبة رابطة وتعلق ضابط لم يكن العلم
بذاته علما حضوريا بجميع الموجودات وهذا سر الحق
لارباب التجريد واما العلم التفصيلي الذي هو متأخر عن
الذات فهو صدور الموجودات عن الذات منكشفة
سواء كانت صورا علمية او مثالية او موجودات عينية
فان علم واجب الوجود بالموجودات على التفصيل تعالى
انما هو الفعلي الحضوري لا الانفعالي وكما ان العلم الا
عبارة عن حصول صورة الشيء في المدرك او الصورة
الحاصلة منه فكذلك العلم الفعلي هو عبارة عن صدور
الآثار عن المؤثر منكشفة عنده او الموجودات الصادرة
عنه الحاضرة عنده بجميع الموجودات سواء كانت ذوات
العقلاء او علومهم سواء كانت كلية او جزئية وسواء
كانت محسوسات او مثاليات خيالية او معقولات
لا محالة حاضرة عند واجب الوجود فان جميع الموجودات

العلم صح

سواء

سواء كانت كلية او جزئية معقولة او محسوسة او خيالية ليس
يكون مبداها واجب الوجود ويكون منكشفة لديه بها
عنده اذ لا مانع من الانكشاف ولا تغير في الذات
ولا في العلم الكمالي الازلي الذاتي بل التغير انما يكون في
النسب والاضافات الاعتبارية والحاصل ان
الموجودات العينية قبل الوجود العيني معلومة للمبدع
تعالى وفي وقت اتصافها بالوجود العيني منكشفة حاضرة
بل وبأنها عنده سواء عبر عن هذا الحضور والانكشاف
بالرؤية او بعلو العلم القديم او بتفصيل العلم المقدم
فانه لا مناقشة في التعبير بعد تقرير المعنى وتسليم تحققه
والتفصيل ان يقال للعلم معان ثلاثة احدها معنى
العلم المصدري الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم و
ثانيها الحاصل عند الذات المدركة وثالثها ما هو منشأ
للانكشاف والحضور كاف للمسألة سواء اعتبر معه
الحضور بالفعل اولا ولا خفاء في ان تعلقه المعنى
الاول لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه
بجوانب التحقيق ولا في انه يتصور ان يتعدد بتعدد
المعلوم ولا في ان المعنى الاول اعتباري لا تحقق له في
الخارج ولا في ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة

للعالم ولا ان المعنى الثالث هو المعنى الخصوص الذي هو
احق بهذا الاسم واذا عرفت هذا فنقول لواجب
الوجود علوم يليق بالمعاني المذكورة احدها
ما هو صفة حقيقية كمالية وهو عين ذاته تعالى فان ذاته
تعالى لذاته منشأ لانكشاف جميع الموجودات وحصولها
وظهورها سواء كانت مظاهر للمدركات او للمدركين
وسواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا علمية
او امورا عينية محسوسة او معقولة فان تلك الجميع
حاصلة كونها صادرة عنه تعالى منكشفة له وانها عنده
تعالى بسبب علم ذاته تعالى بذاته فعلم ذاته تعالى بذاته وهو عين
ذاته لما كان منشأ لظهور كل شيء وحصوله فهو
ذاته تعالى محض العلم الحقيقي بجميع الموجودات ولا تعدد
التعدد في هذا العلم اصلا ولا الاجمال والتفصيل
بل التعدد والاجمال انما يكون في متعلقاته ولا يخفى
عليك ان هذا العلم هو كمال ذاتي للذات ومقدم على
جميع الايجادات فهو علم فعلي بمعنى ازلي واما الحضوري الذي
في مرتبة الايجاد فهو العلم الاصلي الفعلي الذي ليس
كمالا ذاتيا للذات وكذا العلم بمعنى الحاصل الذي في مرتبة
الايجاد فانه ايضا علم فعلي لكن ليس علما كماليا للذات ولا

يخفى

يخفى عليك انه يمكن في هذين العلمين التعدد والاجمال و
التفصيل فلواجب الوجود بالذات علم فعلي كمالي
وهو عين ذاته تعالى وعلم فعلي حضوري هو في مرتبة الايجاد
سواء فسر بالايجاد منكشفا او بالحاصل عند الايجاد
والعلم الحقيقي في الحقيقة هو الاول فانه منشأ لكل
انكشاف وما دل بظاهره على ان واجب الوجود هو
محض العلم قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فانه بظاهره
يدل على ان العليم ليس من ذي علم وان العليم ما هو
محض العلم بخلاف ذي العلم فانه عالم يكون علمه
بالاشياء مغايرا لذاته وللتفصيل اسباب في
كلام القوم سنذكرها ان شاء الله الحكيم

المذكور هو

المقصد الرابع

في بيان مذاهب الحكماء في
تحقيق العلم وتحقيق ما هو الحق فيه قال
تاليس الملطي بعد قوله ان للعالم مبدعا سبحانه وتعالى
لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك
من جهة آثاره ان القول الذي لا مرد له انه تعالى هو المبدع
ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده
في الذات لانه قبل الابداع انما كان هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال من جهة وجهة حتى يكون هو وصورة

الوجوب وحيث جوّز كون هو ذا صورة اذ الوحدة
الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال لكنه تع ابدع
العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها فانبعث من كل صورة موجودة في صورة تحمل
الصور العلمية هو ذات العنصر وما من موجود في
العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة
ومثال عنه ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق سبحانه
انه ابدع مثل هذا العنصر فما تصوره العامة في ذاته
تع ان فيه الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه و
تعالى وحدانيته وهو تبارك ان يوصف بما يوصف
مبدعه انتهى كلامه قلت فعلى قول هذا الحكيم يكون
علم الواجب بالذات بالعنصر الاول باعتبار الوجود
العيني هو عين العنصر فانه كما كان ذات واجب الوجود
علة لوجود العنصر كذلك علم واجب الوجود بذاته
تع علة لعلمه بالمعلول الذي هو العنصر وكذا حال
الصور القائمة بالعنصر فان علم الواجب بالذات
بتلك الصور التي هي العلم بالموجودات التي بعد العنصر
المذكور هو نفس تلك الصور فان العنصر وجميع
الصور القائمة به حاضرة بذواتها عند الواجب بالذات

وهذا الحضور والعلم ثابت في جميع الازمنة والدهر
بل في الدهر والازمنة ولا تغير اصلا في تغير
الازمنة والحوادث الزمانية التي هي حاضرة بذواتها
في ازمنة وجودها العيني اي كل منها حاضر بذاته
في زمان وجوده العيني بعد ان كان حاضرا
بصورته في الدهر ونعني بحضور العين انما هو
بتغير في النسب والاضافات فلا تجدد فيه
وليعلم ان علم واجب الوجود تع بالعنصر المذكور
باعتبار الوجود العيني وبالصور القائمة به لكون
بانحاء الاتحاد ليس كما اذا اثبتنا للذات فلم نعرف ذلك
الفيلسوف للعلم الذي هو كمال ذاته لا تعلق له
بالاتحاد بمعنى انه كمال محقق سواء تحقق بالاتحاد
ام لا وهذا العلم كما مر الاشارة اليه انما هو كون
الذات بذاته بحيث يكون منشأ لجميع الانكشافات
وجميع الاتحادات الغير المنفكة عن الانكشاف في
مرتبة زيادة الصانع لذلك اثبتنا الله تعالى و
قال انكسيمانس الملطي ان كل مبدع ظهرت
صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم
مبدعه الاول والصور عنده بلا نهاية قال ولا

على الا احد القولين اما ان نقول ابدع ابدع ما
في علمه واما ان نقول انما ابدع اشياء بلا علم
المتقدم وهذا باطل فان قلنا ابدع ما في علمه فالصورة
ازلية بلا نهاية وليس يمكن ان يتكثر المعلومات
ولا يتغير بتغيرها ثم قال ابدع يوجد الله صورة
العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها بابداع البارى
تعالى ثم صورة النفس انبعثت كذلك فبرزت العنصر
في العقل الوان الصور على قدر ما فيه من طبقات
الانوار وصارت تلك الطبقات صور الكثرة
دفعة ثم ان هذه الصور لما لم يمكن ان توجد في الهيولى
الا بترتيب وزمان تحدثت تلك الصور فيها على
الترتيب انتهى كلامه اقول ظاهر كلام هذا الفيلسوف
ان الله تعالى علم جميع الموجودات بالصور المتحققة
قبل الايجاد العيني المتعلق بالموجودات العينية
فيتوجه عليه الكلام من وجهين احدهما انه لم يتعرض
للتعيين فيضان هذه الصور من الذات مع كونه بالعلم
المتقدم عليه اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم
المتقدم الذى هو عين الذات دفعا للتسلسل كاف
في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان

الصور

الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه
ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا بعلمها
قبل الابداع وهذا قول مستشنع كما ذكره وثانيهما
انه يرد عليه ان تعالى ان هذه الصور اما جواهر
او اعراض فان كان الاول لزم ان تكون موجودات
عينية لا الله لها صور اخرى بها والكلام فيها
كالكلام في نفسها وان كان الثاني لزم ان يكون
الواجب بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون
الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير
مباين عنها قول بكونها جواهر كما في المثل الجوهرية
ولا خفاء انه في ان علم واجب الوجود باعيان
هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه باعيان
فيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم
المتقدم في فيضان الصور منكشفة لزم ان لا يكون
للذات علم هو كمال ذاتي له دون فعلية الناقص وحق
تحقيقه كما مر وهو اللائق باعادة الاشياء التي فهو
العلم الذى هو كمال ذاتي للذات واجب الوجود انه
ذات تعلم انه من ذاته مبدا لجميع الموجودات
الفائضة منه على الوجه التام الاكمل وكان نظام الخير

في الكل من اللوازم البينة اللزوم لجلالة الاول تعالى فكما
انه تعالى لا خلل كونه مبدأ النظام الخير بذاته كان ذاته تعالى محض
القدرة فكذلك لا خلل كون العلم بذاته ملزوما لعلم
نظام الخير في الكل لزوما بينا كان ذاته تعالى محض العلم
ولا خلل ان نظام الخير في الموجودات من اللوازم البينة
لذاته تعالى حكم ثاليس بمثل نظام الخير في الكل في العنصر
الاول وحكم انكسيمانس بحقوق صورة في صنع
الربوبية والحق ما ذكره ثاليس وطعن انكسيمانس
انه اراد بما ذكره بعضهم من لا يفهم العلم الا بالصور القائمة
بالذات على واجب الوجود بالموجودات اذ كان
بالصور كان الحال ما مر لكن علمه تعالى بالموجودات
عين ذاته تعالى فان واجب الوجود يحصل من ذاته تعالى جميع
ما يحصل من الذات والصورة من الانكشاف والصدور
فكانه تعالى يحقق عنده صور جميع الموجودات التي يريد
ايجادها على الوجه الاتم الاعلى قبل الابداع ولهذا
قال انباذقلس ان الباري تعالى هو العلم المحض
وهو الجود المحض وهو العز والجود والقدرة
والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامي وهو مبدع لا انه ابدع من شيء ولا ان شيئا

كان

الصنيع بالعلم الباهر

كان معه فابدع الشيء البسيط وهو العنصر الاول
ثم قال فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول
بتوسطه العقل والمعلول الثالث بتوسطهما
النفس وهذه بسائط ومتوسطات وما بعدها
مركبات ثم قال العنصر الاول بسيط من نحو
ذات العقل الذي دونه وليس هو بسيطا مطلقا
فانه لا معلول الا وهو مركب تركيبا عقليا او
حسيا انتهى كلامه اقول العلم بالحقيقة ما ينكشف
به الشيء كما مر الاشارة اليه غير مرة ولما كان ذات
واجب الوجود ذاتا ينكشف بها جميع الموجودات
قال ذلك الفيلسوف انه تعالى هو العلم المحض وكذا
حكم جميع الصفات الحقيقية فان الجود ما يكون به
الشيء جوادا فعالا او ذات واجب الوجود بذاته عالم
وفاعل فيكون ذاته تعالى جودا محضا وفي كلام
ذلك الفيلسوف اشارة لطيفة الى مسئلة شريفة
هي اشرف مسائل التوحيد لا يتيسر لها الا الموحد
الفريد وهي انه لما كان العلم الحقيقي ما ينكشف به الشيء
وكان ذات واجب الوجود بذاته انكشاف كل شيء
وظهور كل شيء سواء كان مظهرا للادراك او مدركا

فيكون علمه تعالى متعلقا بجميع المعلومات اي جميع علوم
الموجودات انما هو علمه تعالى متعلقا بالموجودات و
ان كان في الرؤية علوم المظاهر فان المظهر انما يكون لما
ينكشف عند ذاته الا باسرار النور الحق ولا يعلم ذاته
بالحقيقة الا ذات الحق تعالى وكذا الحيوة الحقيقية هي
بالحقيقة حيوة الواجب بالذات وان تعلقت
بالمظهر ذي حيوة والحاصل ان الموجودات كما لا
تكون موجودة الا بالوجود الحقيقي الذي هو وجود
واجب الوجود بالذات فكذلك العقول والنفوس
انما تكون عالمة بالعلم الحقيقي الذي هو علم واجب الوجود
بالذات وكذلك كل قادر انما تقدر بالقدرة الحقيقية
التي هي قدرة الواجب الوجود تعالى وكذلك كل حي انما يكون
حيا بالحيوة الحقيقية التي هي حيوة واجب الوجود
فالوجود الحقيقي امر واحد يتعلق بجميع الموجودات
التي تتصف به وكذا العلم الحقيقي علم واحد يتعلق
بجميع المعلومات وان كان له انتساب الى جميع
العقلاء وكذا القدرة الحقيقية قدرة واحدة بجميع
المقدورات فهذا الفيلسوف اشار الى ان العلم المقدم
الذي هو كمال ذاتي على ذاته تعالى بقوله هو العلم المحض

والى ان جميع الصفات الكمالية اللازمة على ذاته تعالى
لا ان هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وبقوله
وهو العلم اشار الى ما فصله ماذكره الفيلسوف
المحقق اعز نصير الحق والدين الطوسي قدس سره
في شرح الاشارات ان العارف اذا انقطع عن
نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في
قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل وجود
وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار
الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به
يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة ثم انه بعد ذلك تعالى كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة
بالقياس الى مبدإها الواحد فان علم الذات بعينه
هو قدرته الذاتية وكذلك سائر الصفات الذاتية اذ
لا وجود لها الا بعينه تعالى فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد
كما قال بعضهم قال انما الله اله واحد فهو هو ولا شيء

عنه انتهى كلامه وفي قول انباذقلس حيث قال
فالمعلول الاول هو العنصر الى اشاره الى مرآة
العلم المشتملة على تمام الاسماء والصفات ولهذا قال
بعد ذكر ما مر لما صور العنصر الاول في العقل ما
عنده من الصور الروحانية وصور العقل في
النفس باستعداد من العنصر صورت النفس
الكلية في الطبيعة الكلية باستعداد من العقل
فحصلت صور في الطبيعة ومحصل كلام هذا
الفيلسوف ان الواجب الوجود تعالى علم من ذاته جميع
الموجودات لانه سبب الاشياء فيعلم من ذاته اسباب
الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب
وخواصها وحركاتها واوضاعها التابعة للحركات
ويلزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للاوضاع
والحركات دفعة ولهذا حكم بتمثلها في العقول
والنفوس وهذا معنى قول فيثاغورس
ان البارى عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة
بالاشياء التي بالاعداد والمقادير وهي لا تختلف
فعلمه تعالى لا يختلف واراد بالاعداد العقول والنفوس
وبالمقادير الافلاك والكواكب وحركاتها

العقول صح

فدرا

فدرا وجهه واوضاعها واحوالها التابعة للحركات
في اجزاء الدهر وحدوده قال افلاطون الالهي
وهو آخر الاساطين المعروفين بالتوحيد ان للعالم
مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته
على نعت الاسباب الكلية وكان في الازل ولم يكن في
الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى تعالى و
ربما يعبر عنه بالعنصر الاول والهيولى ولعله
يشير بها الى صور المعلومات في علمه ثم قال
فابدع العقل وبتوسطه النفس الكلية وقد انبعث
عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطهما
العالم الجسماني والعالم عالمان عالم العقل وفيه المثل
العقلية والصور الروحانية وعالم الحس وفيه
الاشخاص الحسية والصور الجسمانية كالصورة
المنطبعة في المرآة المجلوة فان عنصر العالم الحسي
مرآة لجميع صور العالم العقلي يتمثل فيه جميع الصور
كلها ولها الوجود الدائم ولها الثبات الدائم وانما
كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية
لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد
كانت صورته في علم الاول الحق والصور عنده بلا

طلل اثر ان سرا كبير

بها وكما ان بالحس يشاهد جميع المحسوسات وهي
محدودة ومحصورة كذلك يشاهد بالعقل جميع
المعقولات وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان
والمكان فيكون مثلا عقليا ثابتا لكل موجود
متشخص في العالم الحسي مثالا موجودا غير متشخص في العالم
العقلي وتسمى تلك المثل المثل الافلاطونية وهي غير المثل
النورية غير المثل الظلمانية التي اثبتها في عالم المثال
البرزخي الخيالي فالمثل عنده مبسوطة والاشخاص
مركبات فالانسان المركب الحسي جزئي الانسان
المبسوط المعقول وكذلك كل نوع من الحيوان
والنبات والمعادن ثم قال فالموجودات في
العالم الحسي اثار الموجودات في العالم العقلي اذ
لا بد لكل اثر من علة تشابهه نوعا من المشابهة ولما
كان العقل الانساني من العالم العقلي ادرك من المحسوس
ما ليس عاريا من المادة معقولا مطابقا للمثال الذي
في العالم العقلي بكليته ويطابق الموجود الذي في
عالم الحس بجزئيته ولولا ذلك لما كان بما يدركه
العقل مطابقا لما في الخارج فما يكون عنده كالشيء
توافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل مدرك

عالمين متطابقين متماثلين عالم العقل وفيه المثل
التي تطابقها الاشخاص الحسية وعالم الحس وفيه
المثل الحسية التي تطابقها المثل العقلية واعيان ذلك
العالم اثار في هذا العالم واعيان هذا العالم اثار في ذلك
وعليه وضع الفطرة والتقدير انتهى كلامه اقول
لا يكون عند هذا الفيلسوف من الموجودات العقلية
غير الواجب الوجود بالذات ازليا كما نقله عنهم وظاهره
وكان في الازل ولم يكن في الوجود شيء ولا يظن انه
ظاهر قوله يقتضي ان يكون الصور العلمية الزائدة
على الذات ازلية وهذا مخالف للشريعة الحقة من وجه
وموافق لها من وجه اما الموافقة فمن حيث انه لم يثبت
موجودا ازليا غير ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما المخالفة فمن حيث انه يثبت في الازل
علما زائدا على الذات وعند الشريعة الحقة يكون صفة
واجب الوجود الحقيقية الازلية عين ذاته تعالى سواء
كانت قدرة او علما او غيرهما فعند الشريعة الحقة
لا يكون ازليا الا ذات واجب الوجود بالذات و
علم ان تعالى مراد هذا الفيلسوف من الصور العلمية
الازلية ليس الا ذات الواجب بالذات من حيث هو

علماً بالموجودات وما خطر ببالي ان هذا هو مراده وقد
علم ان تعالى شأنه مراده بالازلية الازلية الذاتية التي
هي القدم الذاتي فانه توافق سائر الحكماء المخالفين للشريعة
من حيث انهم اثبتوا القدم الزماني للآثار بالنوع كما
ذهب اليه البعض او لبعضها بالشخص وللباقي بالنوع
كما هو مذهب المعلم الاول ومن تبعه وقوله عالماً
بجميع معلوماته على نعت الاشياء الكلية اشارة الى
المرتبة المفصلة التي للعلم بعد الابداع اعني المرتبة
التي لا تعتبر اصلاً في الازمنة والدهور كما مرت
الاشارة اليها فوق مرة ولما عبر عن الصور بالعنصر
الاول والهيولى علم انه موافق للقدماء في اثبات
العنصر الاول والهيولى الاولى التي عبر عنها بالاجسام
ولما كان هذا العنصر اصل العالم في الظهور والوجود
سماه باسم النور وحصره لجوده فقال الذي صح
اول ما خلق الله نوري فجميع الممكنات في ظل ذلك
النور فلولاه لاحترق جميع العوالم من نور ذات
الله وحاصل كلامه فلما طرأ على ما خطر ببالي ان الله
تعالى كان في ازل الآزال ولم يكن معه شيء لا زمان ولا
امكان فكان باعتبار ذاته عالماً بجميع المعلومات

علما

علماً هو عين ذاته ولما كان الامكان الوقوعي الذي
هو شامل لجميع الموجودات الفائضة عن ذاته تعالى لازماً
لذاته لزوماً ثابتاً فلزم ان يعلم من ذاته ما يقتضيه
لذاته وهو الجوهر الاول المناسب لذاته مناسبة
لا توجد في غيرها وتلك المناسبة موجبة لكون
العلم بالذات علة له والعلم بذلك الجوهر الاول علة
العلم بجميع الموجودات الفائضة عن ذات واجب
الوجود بعد فيضان ذلك الجوهر فذلك الجوهر
علة لكل من تلك الموجودات في موطن الظهور وكل منها
في موطن البطون عين ذلك الجوهر فجميع الموجودات
موجودة في ذلك الجوهر بجوامع الوجود ثم وجدت تلك
الموجودات في العقل بجوامع الوجود ثم وجدت في النفوس
المجردة الفلكية بجوامع الوجود ثم وجدت
الحوادث في النفوس المنطبعة الفلكية على وجه
آخر على ما يسميه بعضهم انشاء الله الحكيم ثم وجدت
في الاعيان بحسب استعدادات المواد فالمدركات
الممكنات على هذا على اربعة اقسام احدها ما لا
يكون آلة لابعاد العقول ولسنة نورية لا يكون
آلة لابعاد الجسم والاشباح وهو العقول الطولية

المقدسة في الوجود الراسخ الى البرزخ اليها بقوله تع
والصافات صفا ولفظ الصف في كلام الحكماء
اشارة الى هذه العقول وبانها تام تكون آلة
لايجاد الاجسام والاشباح وهو العقول العرضية
الاشراقية والمشاهدية وبانها مكتفية وهو النفوس
الفلكية المجردة وبانها ناقص عالما محتاج في التكميل
الى الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلم ولو
جعل هذه الاقسام ثلثة تام ومكتفي وناقص في
الاعلى لكان اضبط فلما كان الحكمة في الايجاد
المعرفة والعلم والعمل بحسب الاحتمال العقلي على ثلثة
اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة وثانيها
مكتف محتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة
خارجة عن ذاته كالنفوس الفلكية المكملة لذواتها
بحركة اجسامها وثالثها ناقص في الاعلى بحسب
الفطرة محتاج في التكميل الى امور خارجة عن
الذات من ارسال الرسل والكتب وغيرها اوجد
سبحانه جميع تلك الاقسام الثلثة تكميلا للاقسام
العقلية وقد اشار الى هذه الاقسام الثلثة بقوله
تع والسابحات سبحا والمدبرات امرا فان

صح معناه بقوله محتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى

السابقات

السابقات هي العقول التي لا تعلق لها بالاجسام
بالتدبير والمدبرات هي النفوس التي تعلقت بالاجسام
بالتدبير والتصرف فالعالم عالمان عالم المجردات و
عالم الاجسام والارادة الالهية تعلقت اولا
بايجاد عالم المجردات المشتمل على الانواع الثلثة المذكورة
ولما توقف وجود القسمين منها على الاجسام
اوجد تع عالم الاجسام ولما كان عالم المجردات
هو عالم الحيوة والادراك اوجد تع بازاء كل ما
وجد في عالم الاجسام صورة هي ادراكه ومرآة
مشاهدته ولهذا قيل فلاطن العالم عالمان عالم
العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح
الحسية وسمى العالم الاول كلنس والعالم الثاني
كانس وقولهم كلنس اشارة الى ان ما في عالم الحس
ظهور ما في عالم العقل نحو ظهور الصورة في المرآة كما
ذكره فلاطن ولنعلم ان المثل الافلاطونية العقلية
النورية للجواهر هي جواهر تكون مثالات للموجودات
المحسوسة الجوهرية فنقول في اثباتها ان في
عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادة
عوارض مخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا

شك في ان مفهوم شيء هو الانسان مثلا الى
ذاته من حيث هو هو وعن غيرها مما يوجد معه مما خالطه من الوحدة
والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية
وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان
المجرد من العوارض الخارجية المتشخص بالتشخصات
العقلية وغيرها التي يحمل العقل الانسان على
زيد وعمرو النفس لا محالة الى معنى مجرد عن العوارض
الغريبة من انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى
له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في
الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون مجردا
عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهية في الوجود او
امرا متعلقا بالوجود ها بحيث يمكن تجريدها عنه في
الالتفات وهو باطل فتعين الثاني وهو ان يكون
هذا المعنى موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي
بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى
تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا
اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في
العقول تكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات
الخارجية وهذا تفسير مذهب افلاطون فان قيل

المشهور

المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان
بحيث هي ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت
لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان للعالم
الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده كما ادعى
اعتراض صاحب الشفاء وامثاله من المتأخرين عنه
وتطابق مذهبه مذهب ارسطو وتابعيه فانهم
اجمعوا على اثبات جواهر عقلية في عالم النفوس
والعقول الا انهم صرحوا بكونها قائمة بالمجرد قيام
الاعراض بالموضوعات فيكون تلك الجواهر
جواهر باعتبار ذواتها واعراضا باعتبار الوجود
العقلي وصرح افلاطون بكونها جواهر عقلية في عالم
العقول والعكس منها الى مرايا النفوس و
لهذا اشتهر بانه حكم بمفهوم جوهر مجرد بازاء كل
ماهية نوعية وذلك المجرد يسمى عنده برب النوع
ومع ذلك التصريح والاشتهار لا يلزم ان لا
يكون تلك المجردات التي هي المثل النورية واقعة
مجرد هو العقل الاول مثلا والغرض ان افلاطون
وارسطو متفقان في الحكم بمفهوم مشخص على بازاء
كل ماهية نوعية فان قيل ارسطو ذهب الى ان

الصورة العقلية التي للانسان المعقول موافقة للماهية الانسانية الموجودة في الاسم والحد وان حكم بان الانسان المعقول يتصور انه باي شخص اعتبر من الاشخاص المحسوسة كما ذهب اليه فلاطن كما هو مشهور ومسطور في الكتب وليت ان صح ذلك النقل عنه كان مراده بذلك الحكم الذي هو معروض عنده تفهيم مسئلة التوحيد فان الماهية الانسانية مثلا لها اعتبارات ثلثة احدها انها اخذت من حيث هو هو بلا اعتبار امر زائد عليه من الاطلاق والتجرد وهو المسمى بالماهية لا بشرط وثانيها ان توخذ من حيث التجرد عن العوارض الخارجية عن ذاته مع التقيد بالتجرد وهو المسمى بالماهية بشرط لا وثالثها ان توخذ من حيث هو مخلوط بالعوارض وهو المسمى بالماهية بشرط شيء ولما استمر عادة فلاطن في تفهيم مسئلة التوحيد بتمهيد مقدمة المعروض في مرتبة المعرفة كون الانسان لا بشرط متحققا في اعتبار التجريد والخلط ليكون نظيرا للوجود الحقيقي فان الموجود الحقيقي له ايضا اعتبارات ثلثة احدها ان توخذ الموجود لا بشرط وهو

باعتبار

باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته وهو ذات الحق تعالى وثانيها ان توخذ بشرط التجرد عن الانتساب الى التعينات التي هي الممكنات وهذا هو مرتبة من مراتب الذات المسماة بالاحدية لا عين الذات كما ذهب اليه صاحب الشفاء وثالثها ان توخذ بشرط الانتساب الى التعينات الممكنة وهو ايضا مرتبة الذات المسماة بالواحدية والغرض ان الموجود الحقيقي مغاير للماهيات النوعية من حيث هو مانع من وقوع الشركة بخلاف الماهيات النوعية ومناسب لها في تحقق تلك الاعتبارات فغرض فلاطن لتفهيم تلك المسئلة الشريفة كون الماهيات النوعية اشخاصا معقولة باعتبار ذاتها بعرضها عوارض الاشخاص الخارجية من التجرد من العوارض المحسوسة واللحوق ليكون مناسبا للوجود الحقيقي الذي هو مانع من وقوع الشركة وله الاعتبارات الثلثة المذكورة هذا وما خطر ببالي ان فلاطن حكم بتحقق شخص معقول بازاء كل ماهية نوعية بحيث تكون اشخاصه مراياه ليكون هذا ذريعة لفهم مسئلة التوحيد فان الموجود

[illegible]

الحقيقي موجود باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة
باعتبار ذاته ويكون ما سواه من الممكنات كالمرايا
له وهنا كلام آخر وهو ان الله تعالى اثبت
ارسطو لكل فلك من الافلاك التي عددها تجاوز
عنده عن خمسين عقلا هو آلة ايجاده ومعشوقا
لمدبره واثبت لما في تحت فلك القمر العناصر
والمواليد عقلا واحدا هو آلة ايجاده ومفيضا
لفيضان القوى والنفوس الارضية وهو المسمى
بروح القدس واما افلاطون فقد اثبت لكل منها
نوعه عقلا هو آلة لفيضان وجودها والكمالات
التابعة لها فعلى هذا قولهما متوافقان في الافلاك
ومختلفان في عالم العناصر ويمكن دفع الاختلاف
بان يقال جعل افلاطون التغاير الاعتباري بالذات
منزلة التغاير الذاتي فالعقول التي هي آلة لفيضان
العناصر والمواليد عنده تكون متغايرة بالاعتبار
فيكون العقل الآخر مثلا من حيث هو آلة لفيضان
وجود الانسان وكماله روح القدس ومن حيث هو
آلة لفيضان الماء مثلا ملك الماء ولنرجع الى ما
هو المقصود الاصلي فنقول علم مرتبة فقط

اى على

اى على القول بان الماهيات النوعية جواهر مجردة
تلحقها عوارض الاشخاص اذا كانت تلك الجواهر
عالمة بذاتها لزم ان يكون العلم بها علما بذوات
الاشخاص ومميزاتها ومن يعلم ان الوجود الحقيقي
الذي هو موجود بالحقيقة لما كان عالما بذاته
كان علمه بذاته علما بجميع الذوات المتعددة في
الرؤية والاعتبار المتحدة بالاصل والذات فان
نسبة الوجود الحقيقي الى ذوات الممكنات كنسبة
الانسان لا بشرط شيء الى ذوات افراده فالافراد
ان كانت ظلا للماهية النوعية كان الموجودات
الممكنة ظلا للوجود الحقيقي وان كانت الماهية النوعية
عين الكل من الافراد فكذلك الوجود الحقيقي عين
ان الكثرة في الوجود الحقيقي انما يكون في الظهور
والاعتبار وتوضيحه بالامثلة المذكورة وبالنقطة
الجوالة الراسمة للدائرة ظاهر فان النقطة الجوالة
اذا فرضت عالمة بذاتها كان علمها بذاتها هو بعينه
علما بالدائرة التي رسمت بجولانها وليعلم ان المثل
المذكورة انما هي المثل الصورية المحققة في عالم
المجردات واما المثل الظلانية المعلقة فهي الاشباح

الخيالية المحصورة في عالم المثال وهو عالم متوسط
بين المجردات والاجسام ووافق ارسطو فلاطن
في اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال ان
هذه المثل قامت بالصور الخيالية السفلية والصور
الحساسة الفلكية وقال فلاطن ان هذه المثل
معلقة لا تكون خارجة عن الاجسام ولا داخلة
ومظاهرها هي الصور الخيالية السفلية والعلوية فعند
فلاطن ثلثة عوالم متطابقة احدها عالم الاجسام
وثانيها عالم المثال وثالثها عالم المجردات وكل ما
وجد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال و
مثال في عالم المجردات ووافقه ارسطو في اصل
وجود هذه العوالم لكنه خالفه في ان المثل قائمة
بذواتها فقال ان المثل الخيالية انما تقوم
بالصور الخيالية والمثل العقلية انما قامت بالمجردات
فالنزاع الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود
المثل الصورية والظلالية بعد اتفاقهما في اصل
وجود العوالم الثلثة بل العوالم عندهما اربعة احدها
عالم الملك وثانيها عالم المثال والاشباح وثالثها
عالم النفوس ورابعها عالم العقل وكل ما وجد في

الملك له مثال شبحي خيالي في عالم المثال وهو علم به
على نحو العلم الخيالي كما ان له مثالا كليا نوريا في
عالم النفوس وهو انما علم به على النحو الكلي العقلي
وكل ما هو موجود في هذه العوالم الثلثة اعني
عالم الملك وعالم المثال وعالم النفوس فله
نحو انطباع في عالم العقول بعين انطباعها
بالعقول وجميع هذه العوالم الاربعة بعضها في
الواجب الوجود منكشفة عنده بان ينكشف عنه
تعالى اولا العقول منكشفة وفي ضمن انكشاف
العقول انكشاف العوالم الثلثة الباقية ثم
ينكشف عنه تعالى عالم النفوس منكشفة وفي ضمن
انكشافه انكشاف العالمين الباقيين ثم ينكشف
عنه تعالى عالم المثال منكشفا وفي ضمن انكشافه
انكشاف عالم الملك ثم ينكشف عالم الملك منكشفا
ومراتب العلم والانكشاف تكون خمسة اولها
ذاتي لا اجمال فيه وهذا العلم الذاتي عين علم
الواجب الوجود بذاته تعالى وجميع ما سواها تفصيلي
لا انفصال بعده وهو انكشاف اجزاء الملك
باعتبار ظهورها العيني ولا يخفى عليك بعد

ثم ان علم واجب الوجود بجميع الموجودات العقلية
والاشخاص الحاضرة بذواتها عنده نحو حضوري
وان بعضا من هذه الموجودات يكون علما انفعاليا
بعضها بالنسبة الى الممكنات وان هذا العلم
الانفعالي قد يكون مقدما على المعلوم الممكن و
معه الى وقد يكون مقدما عن سبب وقد يكون
مؤخرا عن المعلوم واما ما قال بعض اصحابنا
في مبحث العلم من ان واجب الوجود مبدأ لكل
وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ
للموجودات التامة باعيانها وللموجودات الكائنة
الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك مبدأ
لاشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متخصصا
بان يعقل في زمان وجودها انها موجودة و
في زمان عدمها انها معدومة فيكون لكل من
الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة

وان

وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة
ومشخصات لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا في كتب ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي
محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما
يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي فيعلم من ظاهر كلامه ان الموجودات
الكائنة والفاسدة ما ينكشف عند واجب
الوجود الا بالصورة الكلية الموجودة قبل
ايجادها ولا ينكشف عنده نحو باعتبار وجودها
العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونحو هذا
الايهام غلط صريح نشأ من غطاء على البصيرة
فان واجب الوجود هو مبدأ الوجود بتلك الجزئيات
الكائنة الفاسدة فيصير عنده نحو منكشفة
ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود
يعلم بذاته الجزئي الكائن الصادر عنه من حيث كونه
موجودا ولا يحتاج في ادراكه الى الآلة و[illegible]

ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذه من العجائب التي يحتاج في تصورها الى لطف قريحة انتهى كلامه

كل الممكنات مبدأ الفاعلي الكامل صرح بأن واجب
الوجود مبدأ الكل وجوداً وبأن لا يعزب عنه تع
شيء بحضر ومع ذلك حكم بأن الجزئي المحسوس من الموجود
في الخارج غير حاضر عنده تع باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات
والكليات أصلاً لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار
الوجود الظلي العلمي ولهذا قال الشيخ لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر
من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين وقوله لا يعزب
عنه إشارة إلى عدم الخفاء لذرة في الإدراك باعتبار
الوجود العيني وقت الإيجاد وقوله تع لا أصغر من
ذلك إشارة إلى الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم
على الإيجاد العيني فإن جميع المحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود في أوقات كونها موجودة في
الأعيان والتغير في حضورها إنما يكون تغيراً
في النسبة والإضافة لا في الذات ولا محذور في
التغير في النسبة والإضافة كالإيجاد فإن كل
إيجاد من إيجادات الحوادث إنما كان في وقت
معين ومع كل إيجاد انكشاف حضوري مقارن له

فقوله

فقوله فيكون لكل من الأمرين صورة عقلية على حدة
ممنوع وإنما يكون ذلك أن لو لم يكن العلم بالجزئيات
حضورياً وعلى تقدير تحقق الصورة العقلية لكل
جزئي لا يلزم قيام تلك الصورة بذات واجب الوجود
فإن تلك الصورة قائمة بالنفوس الأرضية أو
السماوية وتلك النفوس مع الصور القائمة بها
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون ذات
واجب الوجود متغيراً بتغير تلك الصور كما مر
بل نقول نحو أن جميع المحسوسات وجميع صورها
المعقولة والمحسوسة والمتخيلة مع جميع القوى
الدراكة الجسمانية والمجردة حاضرة بذواتها عند
واجب الوجود لأن جميعها صادرة عنه منكشفاً
كان كثير من التعقلات كالتعقلات المحتاجة
إلى الآلات أو المغيرة للذات نقص له تع كذلك
نفي الصفة الكمالية عنه لعدم حضور جزئي موجود
في زمان وجوده عنده تع نقص له تعالى عن ذلك
نكون صور الجزئيات الكائنة في القوى حاضرة عنده
تع لا يكفي في انكشاف ذواتها بل لا بد من حضور
الذوات الجزئية بذواتها فإن انكشاف الشيء بالصورة

عند مدرك غير انكشافه بذاته وكلاهما واجب التحقق
بالنسبة الى واجب الوجود بخلاف صفة الكلام الذي
لا شبهة فيه ان جميع الممكنات كلمته او حروفه لها النسبة
الى واجب الوجود بان يكون معلوما له سواء وجد
منه موجودا او لا ولها نسبة اليه تع بان فاض
وجودها عنه تع وهذا الفيضان لا ينفك عن
انكشاف ذات ما فاض وجوده عنه تع عنده تع وان
كان الفائض ابديا كان ذلك الانكشاف الذي مع
الاتحاد كذلك وان كان الفائض في بعض الاوقات
كان ذلك الانكشاف ايضا في ذلك الوقت فيكون
لواجب الوجود علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه و
لا يكون زمانيا بل يتقدم على الزمان والدهر ويستمر
في جميع اجزاء الزمان وله نوع باعتبار حضور
الممكنات في الوجود العيني وذلك الحضور في الدهر
تابع للوجود العيني ولا يلزم من تغير ذلك الانكشاف
والحضور الا التغير في النسب والاضافات فعلى هذا
يكون لعلم واجب الوجود خمس مراتب احديها اجمالية
وهي عين علمه تع بذاته وثانيها تفصيلية تحت هذه
الاجمالية وهي عين العقول وثالثها تفصيلية

بالنسبة

بالنسبة الى هذه التفصيلية وهي عين النفوس المجردة
وما فيها من الصور ورابعها تفصيلية هي عين
القوى الحساسة وما ينتقش فيها من الصور
الحساسة وخامسها تفصيلية هي عين الموجودات
الخارجية بحسب كانت اولا فلا يكون في الوجود
الا واجب الوجود وعلمه وظهوره في علمه فان اردت
قلت الاتحاد اظهار ما في العلم وان اردت قلت
الاتحاد تفصيل العلم المقدم وان اردت قلت
الاتحاد افاضة الوجود منكشفا بعد ان كان منكشفا
في العلم المقدم فان مؤدى تلك العبارات واحد و
ظهر مما تقدم ان للموجودات انكشافات ثلثة عند
واجب الوجود لذاته احدها هو العلم الكمالي الذاتي
الذي له باعتبار ذاته تع وليس له سابقة تغير اصلا
وهو مقدم على الاتحاد وثانيها الانكشاف الحضوري
الذي مع اتحاد الجوهر الاول والعقول وما بعدها و
هو انكشاف غير متغير بتغير الاتحادات والشئون
وازمنتها وثالثها الانكشاف الحضوري الذي هو مع
الاتحادات الزمانية وما خطر بالي ان قدماء
الحكماء ارادوا ان ينسبوا الى واجب الوجود علما غير متغير

بغير الاثر منه فيشوه اولا تعم انسبوا اليه لا انهم
ادعوا انحصار مراتب علمه تعالى في ذلك فالانحصار
الذي وقع في كلام المتأخرين انما يكون من سوء فهمهم
كلام القدماء قال ارسطو على ما نقل الشيخ الرئيس في
عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل و
معقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه عقل
فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا
تحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد
لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن
ذاته لذاته او بغيره ثم قال الاول يعقل ذاته ثم
من ذاته يعقل كل شيء فهو يعقل العالم العقلي دفعة من
غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول
وانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجة عنه
كما انا نعقل المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس
كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة
حتى يكون وجودها قد جعله عاقلا بل الامر على
العكس اي عقله للاشياء جعلها موجودة و
ليس شيء يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا
يستفيد وجوده من وجود كمالات قال فيجب ان

يكون

يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الامر الاكمل الافضل
لا من غيره واذا عقل ذاته بذاته عقل ما يلزمه لذاته
بالفعل وعقل كونه وعقل كل ما يصدر عنه على
ترتيب الصدور عنه والا فلم يعقل ذاته بكمالها
ثم قال ان الباري تعالى عظيم الرتبة جدا غير
محتاج الى غيره ولا يتغير بسبب غيره سواء كان
التغير زمانيا او كان تغيرا آنيا فانه يصل ابدا
وان كان دائما في الزمان واما العقول له ان يعقل
كيف ما كان لان انتقاله انما يكون الى الشر لا الى
الخير لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته و
كل شيء ناله و يوصف به فهو دون نفسه ثم
قال ان واجب الوجود خير بذاته اي مدرك
لكل شيء نافذ الامر في كل شيء والمشار اليه بلطف
الحنو هنا هو كونه عقلا تاما بالفعل يعقل
من ذاته كل شيء فهو حي بذاته باق بذاته عالم بذاته قادر
بذاته فيتصف بجميع صفات الكمال من غير تكثر
ولا تغير في ذاته انتهى كلامه قلت قوله ثم من
ذاته يعقل كل شيء مع قوله وليس كونه عاقلا
بسبب وجود الاشياء المعقولة ومع قوله

عقله للأشياء جعلها موجودة ومع قوله كل شيء
موجود من ربطة اشارات الى مرتبة العلم الاولى
الذي هو اجماله وعدم مغايرته لعلمه بذاته كذا انه في
قوله ثم هو يعلم العالم العقلي وقوله وعن اجسام
الافلاك ويتردد من معقول الى معقول مع قوله
ويعقل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه
اشارتان الى المرتبتين التفصيليتين اللتين
بعد الاجمال الاول اي نحوي نحو الموجودات في
عالم العقول والنفوس السماوية فاشار هنا
الفيلسوف الى مراتب العلم الثلث الاول الذي
هو اجمالها يعلم منها المرتبتين الاخريين فالمتبع
الاشارة الصريحة انها ان ذكر تلك الاشارات
المذكورة ولهذا لم يات بكلمة تدل على الحصر في
المراتب الثلث بل اشار الى تحقق المرتبة الاخرى
اشارة خفية لطيفة بقوله فلانه عين محيط في
ذاته بذاته او بعده ثم واكثر شيء المباحث
في السماء ما حاصله انه اذا قيل عقل الاول
فليس على المعنى البسيط وانه ليس فيه اختلاف
صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس وهو

تعقل

تعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر في ذاته
او يتصور في حقيقته ذاته بصورها بل يفيض عنه
صورها معقولة وأولى بان يعقل ذاته ثم يعلم انه
مبدأ الكل فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان الامر
المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذنا
عن الفلك بالرصد صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة من الشيء الموجود
بل بالعكس كما نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الحق
الواجب الوجود هذه النسبة فانه يعقل ذاته
وما توجبه ذاته ويعلم كيفية كون الخير في الكل
فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على
النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع
الضوء للشمس والاسخان للنار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وعالم بان هذه العالمية
تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا
ونظاما وهو عاشق لذاته التي هي مبدأ الكل نظام خير

من حيث هو كذلك فيصير نظام الخير معشوقا
بالعرض فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود
الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث
هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة اهي
موجودة في ذات الاول تع كاللوازم التي تلحقه او
يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور
مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية
او يكون موجودة في عقل او نفس فيكون ذلك
العقل والنفس كالموضوع لتلك الصور ويكون
معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول تع على
انها عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء لذاته
تع عرض تكثر في ذاته تع عن ذلك علوا كبيرا وان جعلها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب
الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلها امور
مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
وان جعلها موجودة في عقل عاد الكلام في وجود
العقل وفيضان تلك الصور فان كان بتعقل آخر
هو الصور الموجودة في عقل آخر لزم التسلسل او

الا انتهاء الى صدور هذا العلم المقدم عليه وكلاهما
محالان فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص من هذه
الشبهة وتحفظ ان لا تتكثر في ذاته تع ولا تبالي
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي
عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تعقل عن الشيء
صورة من شانها ان تعقل وان تعقل عن الشيء صورة
معقولة من حيث هي معقولة والواجب الوجود
بالذات تعقل ذاته مبدا الفيضان كل معقول من حيث
هو معقول معلول كما هو مبدا الفيضان كل موجود
من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في التأمل
لينفتح لك ما ينبغي ان ينفتح انتهى كلامه وقد
بين الفيلسوف تبيانا شافيا بحول حول مطلوب
كلما قرب وصوله نبه بعد عنه على اجل فان قوله
اذا فعل عقل الاول الى قوله ونسبة الكل الى
الاول الواجب الوجود هذه النسبة بل الى قوله
فبقي لك النظر كلام صحيح يدل على ان العلم المقدم على
مطلق الايجاد عين العلم بذاته تع كما صرح به الفارابي

في بعض نسخ انه يندفع ايراد الشبهة على الوجه المذكور
بلا تجويز احتمال هذا القسم الذي هو مذهب العلماء
يدل على تعذره عنده ما ذكره في جواب الشبهة المذكورة
من الوصية يدل على تحيره بين مذهبي الشيخ والنسبة
في مرتبة العلم التفصيلي الاول على ما مر فان قوله
ولما تبالى بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما يمكنه
الوجود اما تناسب المذهب الثاني وباقي كلامه يمكن
حمله على المذهبين ويدل على تحيره ايضا بين المذهبين
ما ذكره في الاشارات من قوله وكثرة اللوازم العلمية
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فنهاية
ادراك هذا الفيلسوف في دفع الشبهة المذكورة
بغض العبارة المذكورة انه يختار المذهب الثاني
اي القول بتعيين الصور العلمية قبل الايجاد
العيني وحكم بان تلك الصور العلمية لوازم الذات
منكشفة عنده بذواتها ولا يحتاج الى صور اخر بل
جميع الموجودات العينية تعلم بتلك الصور و
تلك الصور لكونها لوازم الذات منكشفة بذواتها
لا يحتاج الى صور اخر ولا محذور في كون الواجب
ملابسا للصور اذ لا يكون الواجب الوجود متاثرا

تمام

بتمام تلك الصور التي هي اللوازم به نوع ولا يلزم ان
يكون فاعلا وقابلا لها بل انما يكون فاعلا لها باعتبار
كونها فائضة منه فانه ليس من شرط الفعل التام الذي
هو لازم المفعول فيكون ذلك الفعل بلا تاثر وقبول
وقد صرح بهذا بهمنيار وهذا بالحقيقة القول
بالمثل الافلاطونية واما انه يختار المذهب الاول
اي القول بان الصور العلمية قائمة بالعقل وهي
معه فانه صرح الواجب الوجود منكشفة بلا احتياج
الى العلم المقدم على العقل كما لا احتياج على المذهب الثاني
الى العلم المقدم على الصور القائمة منكشفة وعلى
ذلك التقدير يرد عليه ان العلم بالممكنات لا
يكون من الصفات الكمالية الذاتية على هذا
التقدير يكون مانعا لنقصان الذاتي للافاضة
فلا يكون الذات باعتبارها بدون الافاضة عالما
بالممكنات وانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
افاضة الصور العلمية والعقل بالعلم المقدم عليها
ولما لم يكن للامثال بهذا الفيلسوف نور التوحيد لم
يثبتوا العلم المقدم الذي هو عين الذات والحق انه
كما مر الاشارة اليه من ان للعلم بالممكنات مراتب خمسا

الاول الاجمالي الذي لا اجمال بعده وهو تعين علم واجب
الوجود تعالى بالذات ومعلوله بالاعتبار وجامعيتها
على الموجودات التي لا تفصيل بعدها ولولا محو
الثابتة في الاطباق لا تعرفنا انصباغ الاجمال الاول
بالاجمال الاخر لكن لما كان ما ذكر من الامثال كافيا
في الانصباغ اكتفينا بها فان مثلا واحدا منها كاف
كالنقطة الجوالة مثلا في ذلك المطلب عند النظر
على المذاق فان العلم نقطة كثرها الجاهلون
وبقي كلام في المرتبة الرابعة المفصلة اي ارتسام
الجزئيات المحسوسة في القوى الجسمانية الفلكية فانه
لا يخ اما ان يكون تلك النفوس الكائنة في مدارك
الافلاك التي هي مظاهر المثل عند الاشراقيين و
محال لانعكاسها عند المشائين مباينة او غير
مباينة والثاني محال ببرهان التطبيق وغيره
الاول يستلزم ان يكون الحوادث اليومية مثبتا
الصور والمحو ايها عن مباينة الصور ولـ
النفوس المنطبعة الفلكية الثابتة في اجرامها
كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب فمع راس كل سنة من سنى العالم

فان النقطة الجوالة واحدة علمه
ذاتيا كان علما ذاتيا بعينه
علما بالدائرة التي ترسمها الجوالة
كما ذكر

الا انه

الا انه وهي ثلثمائة الف وستون الف عام بعد
المحو يثبت الله تع في تلك القوى الفلكية صور
ما اوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها
محوها ويثبت صور ما يوجدها في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء
الاوائل هذه السنين بقوله تع يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين
بقوله تع يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج
اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون
وقال صاحب الاشراق لما كان ارتسام الصور
الجسمانية في القوى الجسمانية الفلكية ولا الصور
في هذا الارتسام عدم التناهي وجب تكرار الصور
الجسمانية بدون تكرار الاشخاص التي تلك الصور
صورها بعد مضي سنة من السنين المذكورة
وقال ايضا لما كان حركات الافلاك على
النحو المدرك بالرصد توجب تكرار الوضع
الفلكي بعد مرور مدة سنة من السنين المذكورة
لزم من ذلك التكرار تكرار الصور الجسمانية
بدون تكرار الاشخاص بعد مضي المدة المذكورة

اى لا تتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بوذاسف
التناسخي الذي استخرج احوال جميع السنة المذكورة
وحكم بطوفان نوح في منتصف السنة فان
ذلك التكرر باطل لاستلزامه العجز او افاضة
النفس المجردة الحادثة تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا بل انما تتكرر الصور الجسمانية بتكرر
الاشخاص واستدل صاحب الاشراق على
تكرار الوضع الفلكي بقوله تعالى والسماء ذات الرجع
قلت وقد حكم بوذاسف المنجم الذي هو رئيس
المنجمين الذين هم سلاطين الانس بثلثة امور
احدها تكرار الاوضاع الفلكية وثانيها تكرار
الصور الجسمانية السفلية التابعة للاوضاع
بزعمهم وثالثها تكرار تعلقات النفوس المفارقة
عن الابدان وصاحب الاشراق وافق في الحكمين
الاولين لما مر دون الثالث واما انا فاقول
كل من هذه الاحكام الثلثة باطل اما الاول فلان
النسب بين ازمنة دورات الافلاك لا تنحصر
في النسب العددية بل يكون بعضها صمية لان
ذلك ادل على القدرة واعلى في الايجاد لانه تستلزم

ان لا

ان لا تتكرر وضع من الاوضاع ووجب ان تعقل
في ايجاد الله تعالى ما هو الاعلى في القدرة والحاصل
انه على تقدير كون نسبة زمان دورة كل فلك
من الافلاك الى غيرها عددية على ما ذهب اليه
بوذاسف في منتهى الادراك الى كل واحد منه دورات
الافلاك الاخر عددية وجب تكرار كل وضع في
مدة زمان هو مساو لازمنة دورات تامة
لكل ذلك بحيث يحصل من ضرب عدد تلك الدورات
في عدد كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد يعني
جميع الاعداد التي كانت بازاء دورات الافلاك
الستينية واما على تقدير كون نسبة زمان
دورة فلك من الافلاك الى زمان دورة فلك
آخر صمية اى لم تكن على نسبة العددية فيستحيل
تكرار وضع من الاوضاع الغير المتناهية والنسبة
المذكورة ممكن الحصول لان الزمان من المقادير و
قد برهن في اقليدس انه يمكن تحقق المقادير
بحيث لم تكن بينها نسبة العددية واما استحالة
تكرار الوضع على التقدير الثاني فلانه اذا كان
مثلا نسبة زمان دورة فلك الثوابت الى زمان

دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يحصوها من العدد
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت
لانه لو تكرر الوضع لوقع بين ذينك الوضعين
المختلفين في الزمان المحدود بالمحصور زمان
تقدره كل من زماني دورتي حركة فلك الثوابت و
الخارج المركز المذكورين ولزم من ذلك كون
زماني تينك الدورتين متشاركين لكونهما
مشاركين للزمان الذي يقدرانه فلزم ان يكون
النسبة بينهما عددية لما عرفت قبل وقد فرض
ان النسبة بينهما غير عددية هذا خلف واما
وجوب تكرار الوضع على التقدير الاول فلانه
اذا فرض مثلا اربعة افلاك بحيث يكون نسبة
زمان دورة حركة احدها الى زمان دورة حركة
واحد من الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى الاربعة
ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان
دورة حركة الفلك الثالث كنسبة الاربعة الى
الستة ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثالث
الى زمان دورة حركة الفلك الرابع كنسبة الستة
الى العشرة لزم تكرار الوضع في تلك الافلاك في

مدة زمان تقدره زمان دورة الفلك الاول
تعده احاد العدد الذي اذا ضرب في العدد الذي
باداء زمان دورته وهو ثلثة حصل العدد الذي (وهو مائة واربعون)
تعده الاعداد الاربعة المذكورة الذي يكون باداء
ازمنة الدورات الاربع المذكورة الذي يكون
باداء ازمنة الدورات الاربع المذكورة وهو
اربعمائة وعشرون وعدد هذه العدة هو مائة
واربعون لانه اذا تحرك الفلك الاول في الاولى
المفروضة المذكورة دورات تامة انما عددها
عدد تعديه تعد الاربعة الذي هو باداء زمان
دورة حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي
هو اربعمائة وعشرون وهو مائة وخمسة لان
نسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان
دورة حركة الفلك الاول كنسبة الاربعة الى الثلثة
ونسبة زمان دورة حركة الفلك الاول الى
زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة الثلثة الى اربعمائة وعشرين
فالمساواة المضطربة نسبة زمان دورة حركة
الفلك الثاني الى زمان دورات تامة لحركة الفلك

الاول بحيث تكون عددها مائة واربعين كنسبة
اربعة الى اربعمائة وعشرين وهو واحد من مائة
وخمسة فيقع زمان حركة الفلك الاول دورات
تامة عددها مائة واربعون حركة فيه الفلك الثاني
دورات تامة عددها مائة وخمسة وعمل الثالث
المذكور يبين انه في زمان حركة الفلك الاول
دورات تامة عددها مائة واربعون حركة
الفلك الثالث دورات تامة عددها ستون
وهو عدد يعده بعد الستين الذي باداء زمان
دورة ذلك الفلك العدد المذكور الذي هو اربع
مائة وعشرون وانه في ذلك الزمان الذي هو
زمان دورات الفلك الاول الذي عددها مائة
واربعون يحرك العشر الذي يحرك الفلك
الرابع الذي عددها مائة واربعون بعد العشرة
الذي باداء زمان دورة حركة الفلك الرابع
المذكور اي اربعمائة وعشرون فيكون وضع
الافلاك الاربعة المذكورة في طرفي الزمان المذكور
اي زمان دورات الفلك الاول الذي عددها
مائة واربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب

ونوجه

ونوجه آخر اخصر لما كان نسبة زمان دورة كل
فلك من الافلاك الثلثة غير الفلك الاول المفروض
الى زمان دورة الفلك الى العدد الذي هو باداء
زمان دورة الفلك الاول ونسبة زمان دورة
الفلك الاول الى زمان دوراته التامة الذي
عددها مائة واربعون وهي عدة امثال العدد
الذي هو باداء زمان دورته في العدد الذي يعده
جميع الاعداد الاربعة المذكورة وهو اربعة وعشرون
كنسبة العدد الذي باداء دورته وهو بلغ الى
العدد المعدود بالاعداد المذكورة وهو اربع
مائة وعشرون فبالمساواة المضطربة نسبة
زمان دورة كل فلك من الافلاك الثلثة المذكورة
الى زمان دورات الفلك الاول التامة التي
عددها مائة واربعون كنسبة العدد الذي
باداء ذلك الفلك الى العدد المعدود بالاعداد
الاربعة المذكورة اي اربعمائة وعشرون فكما
بعد العدد الذي باداء ذلك الفلك اربعمائة و
عشرون كذلك تعده زمان دورته زمان
دورات الفلك التامة التي عددها مائة واربعون

فيكون وضع الافلاك الاربعة في طرفي زمان تلك
الدورات التامة للفلك الاول وضعا واحدا
بعينه وهو المطلوب وقس على السابق المذكور
بيان المطلوب فيما زاد على الاربعة ولما دلت
انه على تقدير كون النسبة بين اربعة دورات
الافلاك صمية استحال تكرار وضع تام او وضعا ما
وجب الاعتقاد بان النسبة بينها جميعا او
بين بعضها صمية لكون ذلك اتم واعلى واكمل
في القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكمين الاخيرين
المتفرعين على ذلك التكرار وهو اعادة الصورة
الجسمانية والنفوس المجردة كما توهم يوذاسف
واما مستمسكات صاحب الاشراق فضعيفة
اما ما هو باعتبار ريه تحصيل العلم الرابعة معرفة
ضعفه ظاهر وسيأتي وجه آخر لضعفه عقيب
اثبات الله تعالى واما ما هو باعتبار الرصد وضبط
المحققين حركات الافلاك فهو ايضا ضعيف لان
امور الرصد انما هي بالتقريب والنسبة الحقيقية لا
تدرك بالرصد فربما كان النسبة صمية ولم تدرك
بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرجع فهي انما

يدل

يدل على رجوع مثل الوضع الاول في اكثر الامور
ولا يدل على رجوع الوضع بعينه كما ذهب اليه هذا
الفيلسوف ولما كان تحقيق مسئلة العلم من
مصححات مسئلة التوحيد الذي هو عنوان رسالة
التجريد وجب اعادة التطرق فيه ومعنى ما قال
في النهايات ايضا جميع الممكنات عن بسيطة الحقيقة
لان الذي للممكن باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء
عن الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة و
الامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي وقال في موضع آخر منها فان كل شيء
مبدع وليس هو مشاركا لما منه وهو كل شيء
وليس هو شيئا من الاشياء بعده وقال في
موضع آخر ان جميع الاشياء عن واجب الوجود
بالذات منها بها لا تستحق الوجود بل هي في انفسها
ومع قطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم
فلذلك كلها في انفسها باطلة وبالواجب الوجود
حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة ولذلك
كل شيء هالك الا وجهه فلنتكلم في القول الاول

ان كل هوية متشخصة مركبة ومتقومة بالوجود
الحقيقي الذي هي باعتباره متحققة واما ان يكون
تركيبها تحليليا كما هو الحق المحكي اشارته بقشر هذه
المقدمة او هو خارجيا كما هو محتمل في جليل النظر
فان كان باطلا في دقيق النظر وعلى التقديرين
يلزم ان يكون تلك الهوية حاضرة بذاتها باعتبار
وجودها العيني عند الوجود الحقيقي الذي هو مقوم
لها وعالم بذاته ويلزم من ذلك ان الواجب الوجود
الذي هو محض الوجود الحقيقي عالما بجميع الهويات
والموجودات باعتبار وجودها العيني ويعلم
من القول الثاني اي الحكم بان واجب الوجود عين
كل شيء ان علمه تع بذاته عين العلم بالكل ويعلم من القول
الثالث ان كل موجود عين علم سواء كان محسوسا
او معقولا صرفا لا يخلو ولا ينفك عن الوجود الحقيقي
الذي انبسط عليه بصيرة معلوما فيكون منكشفا
عنده ولهذه المقدمات الثلثة المذكورة قال الحكماء
ان المعبود واحد كثير اما وحدته فمن الذات و
الاول والاصل واما التكثير فلانه يتكثر بالاسماء
في راي العين ثم قالوا ان الله يتكلم بالسنة الممكنات

ويبصر

ويبصر باعينهم ويسمع باذانهم وبهذه الامور يؤيد
ان جميع اجزاء العالم والعقول والنفوس والقوى
الجسمانية والصور القائمة بها حاضرة لذاته واما
عند واجب الوجود بالذات قال العارف
في الفصوص ان واجب الوجود مبدا كل فيض
وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر اي عالم بذاته ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة
بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في
وحدة قلت معنى قوله واجب الوجود مبدا
كل فيض انه تع بذاته يظهر في جميع المظاهر فهو الظاهر
بذاته المظهر لغيره وما سواه كذلك لا يعزب عنه
شيء من الاشياء قوله وهو ظاهر اشارة الى انه
تع هو ظاهر في المظاهر اولا وبالحقيقة وظهور
المظاهر به ولما كان ظهور جميع الممكنات به فالكل
مرتبط به ويظهر منه ولا قوام لشيء بدونه وبه بل
هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء
بدون التغير والكثرة في ذاته وهذا معنى قوله
فله الكل من حيث لا كثرة فيه اي ربط الكل به بان

الكل له وصفه لان الكثرة فيه بل الكثرة انما تظهر منه
بل من الكثرة فيه وهذا معنى قوله تع الا له الخلق و
الامر ومعنى قوله فهو من حيث هو ظاهر بال الكل م
ذاته انه لما كان ظاهر الذات ونور الكل بذلك
الكل من ذاته وقوله فعلمه بالكل بعد ذاته اشارة الى
مرتبة العلم التفصيلي الذي بعد العلم بالذات وقوله
ويحيط الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اشارة
الى العلم الاجمالي المقدم الذي هو عين العلم بذاته تع و
الحاصل ان الواجب الوجود لما كان منشأ لفيضان
كل ادراك حسيا كان او عقليا ومبدأ الكل ظاهرا و
سواء كان غيبيا او ذهنيا استحال ان يعزب
عنه شيء من الاشياء الغيبية والذهنية ولما كان
ذات واجب الوجود مقتضيا للكل بل عينا للكل
كان العلم بذاته عين العلم بالكل فان قيل لا بد لهذا التحرير
الذي فيه هذه العيون من بيان شاف كاف يمحو
ان يطرح به ما قيل فيه خلف واف قلت
مقتضى قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وجب المجاهدة في هذه المسئلة الشريفة
وايضاحها على ما يمكن موقوف على مقدمات

احدها تحقيق التشخص وثانيها تحقيق ماهية العلم
وثالثها تحقيق نحو وجود الماهيات الكلية و
رابعها تحقيق معنى الاتحاد واما تحقيق التشخص
فالمخطور ببالي القاصر هو ان التشخص بالحقيقة هو امر
بذاته مانع من الاشتراك بحيث لا يتصور فيه اصلا
الاشتراك وحمله على كثيرين ونسبته تحقق منع
الاشتراك وهو عند التأمل لا يتحقق الا في الموجود
نحو من الوجود باعتبار كونه موجودا بهذا النحو
وذات واجب الوجود الذي هو الوجود لجميع
بذاته مانع من وقوع الاشتراك وحمله على الكثيرين
بالذات وجميع الممكنات بسبب ارتباطها بذلك
الوجود تصير مانعا من وقوع الاشتراك وحمله
على كثيرين من الذوات هذا هو تحقيق كلام نقل
عن الفارابي من ان التشخص هو نسبة الوجود و
اما قول من قال ان التشخص هو جزء تحليلي للذات
المتشخص مجهول الاسم والحقيقة ونسبته الى التشخص
كنسبة الفصل الى النوع فهو قول من وقع في
طريق التحقيق المذكور ولم يصل اليه ولو وقع
في ذلك الطريق لو اختاره بسبب المشاجرين واما قو

ثم قال ان المشخص هو العوارض المادية المتقدمة
على التشخص او المقارنة لوجوده فيرد عليه انه
يمكن الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع
في آن واحد لمتعدد التشخص مرئين للاحول
وكقطرات الماء المتساوية في المقادير والاشكال
فان اعراض المادة لا تصلح لان تكون مشخصة لها
كما لا يخفى والحاصل ان جميع العوارض المتقدمة بحيث
المقولات لا يمنع تجويز الشركة الا الوضع مع اتحاد
الزمان ولهذا حكم بهمنيار بان التشخص في الماديات
هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع الزمان
مشكل مع بقاء الشخص فاختار بهمنيار لذلك
ان المشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة
على الشخص في زمان وجوده وذلك كما ترى
فان هذا الحكم باطل عند التأمل فان الشخص المادي
كونه معلولا مانع من فرض الشركة بدون اعتبار وضعه
والنحو ما ذكرنا ولا ان ارتباط الموجود بالوجود
الحقيقي مانع للاشتراك وقول صاحب الاشراق
في المطارحات ثم ان الاشخاص بذواتها متميزة و
مانعة من وقوع الشركة وقع في طريق ذلك التحقيق

وكذا

وكذا اقول ثم قال ان المشخص هو الفاعل ووقع في
ذلك الطريق وبهذا تحقيقهما ما ذكرنا اولا اذا انهدم
هذا التحقيق ظهر ان واجب الوجود اذا علم كلام
الهويات قبل ايجادها على النحو الكلي المنحصر في هويته
واحدة المشتمل على جميع صفاتها علم الهوية بحيث
لا يخرج منها شيء عن احاطة العلم المقدم وهذا هو
المقصود الاصلي اولا ثم بهذا هذا التحقيق و
ظهر ايضا ان الهويات باعتبار الوجود العيني حاضرة
عند واجب الوجود ظهورا تاما ثم ظهور تمام
المعلومات المذكورة قبل ذلك التحقيق فقط وهذا
هو المقصود بما سيأتي ذكره فان قيل التحقيق المذكور
على النحو المذكور يقتضي ان تحقق الوجود الحقيقي
في جميع الموجودات مغايرا للوجود الاسا
الانتزاعي وكتب القوم مشحونة بان للوجود
معنى واحدا وهو انتزاعي قلنا الدليل بعد ادعاء
تحقيقه بالحدس في كتب القوم قليل والدليل عليه
بعد الحكم بالحدس على ما مر من الاشارة اليه سابقا
انه قال في التهافت ان لفظ الوجود
يدل به اتم على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها

الوجود

على الوجود الحقيقي

في اوائل الكتاب وهو قوله
كل من معنى الوجود وحده
... [illegible]

الشيء فكانه ما عليه الوجود الخاص للشيء ويرجع و
نقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة و
معلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات اقول في كلامه هذا ايماء بان
للوجود معنى آخر غير الوجود الاثباتي وغير الحقيقة
وهو الوجود الحقيقي ثم قال في موضع آخر منها
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية
ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون
لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود وح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هي تأكيد
الحقيقة وان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية
فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق
تلك الماهية والحيثية بها فيكون معنى واجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان
له شيئا بحث وهذا مح فيجوز ان يكون واجب الوجود
بالذات محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون

تلك

تلك الماهية بل يكون تلك الماهية عارضة لوجوب
الوجود المتحقق القائم بنفسه ان كان ثمة ماهية
وقد فرض انه ماهية هف فلا ماهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وكل ما له ماهية
غير الانية فهو معلول فالاول لا ماهية له
وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه
فهو مجرد الوجود انتهى خلاصة كلامه وقد
لزم من قوله هذا ان للوجود معنى هو الوجود
الحقيقي الذي يعبر عنه تارة بوجوب الوجود
وتارة بالواجب الوجود وتارة بالوجود و
تارة بالموجود البحت وهذا المعنى غير معنى الوجود
الاثباتي الذي هو من المعقولات الثانية قلت
ان في الموجودات امرا متحققا بذاته هو الوجود
الحقيقي وواجب الوجود بذاته والممكنات
انما تتحقق بارتباطها الى هذا الوجود المتحقق بنفسه
وهو خلاصة التحقيق المذكور فان الوجود
الحقيقي لما كان بذاته متعاليا عن الشركة فيه
كان ارتباط كل شيء به شيئا يمتنع فرض الشركة
في ذلك الشيء والمتصل انه يقال المستحضر

يمكن ان يتوهم انه مناف لما في الحد هنا اما على قول
الشركة او هو ربط الممكنات بالوجود الحقيقي
ولم يدل اختصاص جميع فرض الشركة منسوبا كما في جميع
الموجودات الممكنة كالارتباط بالوجود الحقيقي
ونسبتها المعد لحدوث التشخص وهو من عوارض
المادة ويصح قيد التغير بحسب يكون لكل من
العوارض المتغيرة الحادثة خاصية اعلى التشخص
ونالها ما يصير سببا لامتياز التشخص عن جميع
الموجودات المغايرة وهو المراد بالتشخص
في المشهور من ان الوضع والمكان مع الحادث مدخلا
فقط او مع غيرهما ايضا من العوارض المادية
والمجردات المتعلقة بالاجسام من العقول والنفوس
المتعلقة بتلك الاجسام الحادثة منها والنار
لم يختلف في المشهور بهذا المعنى كذلك بل
النصوص بقاء التشخص كما مر واما المراد بالتشخص
في المشهور عبارة الامتياز بما هو انه له لوازمها
فزيادة ما يحصل ويحقق التشخص ان الوجود
الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته وهو بنفسه
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه بل يمتنع نحو من ضده

مشترك في جميع الممكنات ١٢

على الكثرة لذاته ويظهر منه الممكنات المتكثرة
المختلفة اما بالماهيات او بالمواد او بالعوارض
المادية وامتناع فرض الشركة فيها انما نشأ من
ارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو مظهر لها
بجميع المركبات انما يحصل بالارتباط بما هو موجود
باعتبار ذاته فليس للممكنات وجود في نفسه
بدون الارتباط بواجب الوجود بل وجودها
وتحققها انما هو بارتباطها بواجب الوجود
فلها الوجود ونسبته للغير ووجودها في نفسها
لغيرها هو وجودها لغيرها فان الممكنات
لا يصح ان يقال فيها انها وجدت عن ارتباطها
بواجب الوجود ثم وجدت بل يظهر موجودة
ظاهرة حال كونها مرتبطة بواجب الوجود
فيكون وجودها منه في نفسه هو الارتباط
به وكذا لا يصح ان يقال وجدت الممكنات
ثم انكشفت عند واجب الوجود بل نفس
الوجود علمها منكشفة عند واجب الوجود فيكون
وجودها وظهورها من واجب الوجود هو
نفسه حضورها عنده تع واستشهد

المتألهون من كون وجود الممكنات غير مقدم على
ارتباطها بالواجب الوجود الذي باعتباره تصير
موجودة ان التغاير بين الوجود الحقيقي الذي
هو موجود بذاته وبين الممكنات التي موجودة
باعتبار ارتباطها بالذات لكن الوجود ليس خارجيا
بان يكون لكل وجود بل انما يكون في المتصور في
الاعتبار والظهور ونريد بهذه الرتبة ان حقيقة
الوجود موجود باعتبار ذاته والوجود الحقيقي
بلا شركة وله قدرة واظهار امور ما سميت الحكم
الوجود الحقيقي في آن من آنات الدهر بل انما
يحصل بالوجود الاسماء الاسرائي فيكون تلك
الامور المظاهر لرتبة ابن اعنيه لوجودها وان
مرتبة الوجود ليس ادنى من مرتبة الموجودية
فوجود الممكنات انما هو ظهور مظاهر واجب
الوجود ومن ذلك يحصل للمتألهين انقسام
ان لا اسم ملك من الممكنات بذا بحر العلم بل من
واجب الوجود بل العلم انما يحصل الوجود الحقيقي
في كل مظهر من المظاهر وانما يحذر المتألهون
ما نقل صاحب الشفا من ان غير واجب الوجود

روح مركبي على النحو المذكور واعلم ان التغاير
بين الممكنات والوجود الحقيقي انما يكون في
الاعتبار لا بالذات بان يكون لكل من الموجود
الممكن والوجود الحقيقي هوية والا لزم حلول
الهوية الخارجية من الوجود الحقيقي فلا يكون فيها
التركيب على النحو المذكور ولهذا قال
الشيخ المولوي كمال الربوبية ان يكون الرب
عين المربوب بالذات مغايرا له بالاعتبار
وقال فرفوريوس كمال العلم ان يتحد العلم
بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار واذ لا
تغاير بين الممكنات والوجود الحقيقي بالذات
فلا حلول بينهما بان يحل الممكنات في الوجود
الحقيقي او بالعكس لان الحلول انما يتصور بين
الامرين المتغايرين بالذات واذ لا وجود حقيقيا
للممكنات بل الوجود هو الوجود الحقيقي العام
بلا انه لا غير لا يمكن الحكم بالاتحاد بين الممكنات و
الوجود الحقيقي فكل من الحلول والاتحاد كفر و
فما ورد في الاحاديث من ان اقصى سر الربوبية
كفر دال على ان للربوبية سرا وحدانيه كمال الكفر

لا يحوي اقسامه في السر بعد وذلك السر هو ان
الموجود بالحقيقة هو الرب واما المربوب فهو
امر يظهر من الرب بنسبته الى الرب اضعف من
نسبة الاعراض لموضوعاتها اشاره تعالى عليه
بالشان قال الله تع كل يوم هو في شان و
تاره بالظل قال الله تع الم تر الى ربك كيف مد
الظل ولو شاء لجعله ساكنا و تاره بالسراب
وتاره بالخيالات والكل يعطي ان لا قوام
للمربوب في الخارج بدون الرب فالرب هو
الوجود الحقيقي الذي هو القيوم والمربوبات
هي مظاهر ذلك الوجود التي يظهر و يعبر عنه
في الصور والاعيان ولهذا اجاب صاحب
الشفا بعض السائلين عن طريق الوصول الى
الحق بان الطريق هو الخروج من الاسلام المجازي
والدخول في الكفر الحقيقي فان الكفر هو الستر
واشار هذا الفيلسوف بهذه العباره الى ان
طريق الوصول انما هو الاطلاع على ان لا موجود
الا واجب الوجود وان الممكنات مستوره في
العدم والكفر الحقيقي عبارة عن اطلاع السالك

على عموم نفسه وعدم جميع الممكنات بالكلية و
وجود الموجود الحقيقي الذي هو الرب و الاسلام
المجازي عبارة عن اعتقاد السالك نفسه المربوب
عابدا للرب معبودا و يميز في نظره العابد
عن المعبود في الوجود بان يتوهم لكل هوية
موجودة لكن هوية المربوب بانها هوية الرب
بعد التحول فان اصل الوجود من واجب الوجود
على الممكنات فيضا معنا لما لاتك الواحد كما
صرح به صاحب التلويح في بعض مواضع
كثيرة وصرح انه في التعليقات بان الوجودات
الخاصة للممكنات اعراض محالة لا اعراض حق
فان وجود هذه الاعراض لموضوعاتها نفسه
وجود تلك الاعراض بخلاف الوجودات الخاصة
بالممكنات فان وجودها لموضوعاتها نفسه
هو حقيقة الهوية موضوعاتها فلهذا قال هذا القائل
الا ان لكل هوية ممكنة وجود خاص بها قد قام
به الا ان وجوده من واجب الوجود عليها وهذه
الافاضة هي معنى الاتحاد وهذا كلام اجمالي يحكم
الحاكم على ما نشير اليه فنقول ان وجود الممكنات

عبارة عن ارتباطها بواجب الوجود في نفس ولو
فرضنا انا سميناه الذات واجب الوجود وان ارتباط
الممكن الى واجب الوجود مغاير للذات واجب الوجود
فاردنا بالمناسبة المغايرة ونحو ايضا قولنا ان
الوجودات الخاصة بالممكنات امر واحد وان الارتباطات
هي اعراض نسبية لذاتها مختصة بحال الجميع
فلا يكون اعتبار نسبة آخر لها ولم يلزم التسلسل
بينهما والوجود اذا اخذت ماهية كان
لذاته موجودا فان قيل قد صرح القوم بان الوجود
ليس امرا محسوسا مشهورا بل انما هو موجود بها
لا بغيره ولهذا قالت بعبارة اخرى اذا قلنا
وجود ذاته انما نعني موجود بنفسه وان كان حق
به غير هذا احتيج الى وجود آخر فكان يتسلسل
واذا قلنا الوجود الذي لا سبب له معناه
الموجود الذي لا سبب له ولو كان الوجود مما
به يصير الشيء في الاعيان موجودا لكان يحتاج
الى وجود آخر فان الوجود هو نفس صيرورة
الشيء في الاعيان فعلى هذا لا يمكن الحكم بان وجود
الممكنات هو الارتباط المذكور قلت عند

المحجوبين المحرومين الموجودين يكون للممكنات
وجود ثاني هو موجودها لا امر يصير به
موجودا واما امر نسبته تصير الممكنات بحسبه
كالموجود الثاني فهو الوجود بحسب الذي
بحسب ارتباط الممكنات به تصير بحيث
كالموجود الثاني فعندهم يكون امر الفاعل
انحاد الممكنات بمفهوم الموجود الثاني حيث
الارتباط بالوجود الحقيقي ارتباطا لا يمكن التعبير
عنه فاذا قيل على الممكنات انها موجودة بالمعنى
الحقيقي معناه انها ذات ارتباط بالوجود الحقيقي
واذا قيل انها موجودة بالوجود الثاني معناه
انها تصير بحيث ينتزع عنها هذا المفهوم المحمول عليها
بالاتحاد وبالجملة ارادوا بقولهم الوجود ليس امرا
يصير به الاشياء موجودة فلان الموجود به
فذلك لا ينافي عندهم كون الوجود الحقيقي امرا
يصير به الممكنات واما المحققون الواصلون
الكاملون فهم متفقون على ان الوجود الحقيقي
الذي هو قيوم اي قائم بذاته مقوم لغيره بحقيقته
ظهور الممكنات منه فالممكنات ظاهرة موجودة

في الوجود الحقيقي بدون وقالوا بها بالوجود في الاعيان
بل انما قالوا بها في العقل والوهم والتصور وحاصل
كلامهم ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بالحقيقة
لذاته لا لامر في العقل او هو مفهوم الموجود الانساني
لا لغايره في الخارج بالذات بمعنى ان الموجود
الحقيقي والموجود الانساني متحدان في الخارج بلا
خلاف من الفضلاء وكلما كان الملزوم واللازم
متحدين في الخارج فكل شيء يحمل باللازم في الخارج
يتصف ويحمل على الملزوم ايضا لكن جميع المفهومات
الممكنة الموجودة تتصف بحال ذلك مفهوم الموجود
الانساني في الخارج متغايرين في الاعيان والتعقل
بل هذا الاتحاد يتصف تبعا لذلك الاتحاد فان
قيل اتحاد امر مع اللازم يستلزم اتحاده
مع ملزوم وذلك ان لو تحقق مثلا واحد
اللازم مع الملزوم فلا بد في المطلب الذي
من اثبات المساواة بين الموجود الحقيقي و
الموجود الانساني ليس يكفي في اثبات
تلك المساواة ما مر فيما الاشارة اليه
من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي

الانساني

الانساني لا يتحقق في الممكنات الصرفة بل منشأ
انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي هو
موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الموجود
الانساني في جميع الشئون والهويات انما هو
الموجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشئون
التي هي مظاهره فمجموع الموجودات من حيث
المجموع شخص واحد هو انسان كبير وله ظاهر
وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة
وله باطن وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن باطن
وهو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن وهو
عالم العقول ولهذا الباطن باطن وهو الوجود
الحقيقي العام بذاته المظهر للمعدومات وبنظير
هذا الشخص الشخص الانساني الذي نسبته الى
جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب الى
القرآن المجيد فان لهذا الشخص الانساني
ظاهرا وهو البدن ولهذا البدن باطن وهو
القوى السارية ولهذا الباطن باطن وهو
النفس الانسانية المجردة ولهذا الباطن باطن
وهو روح القدس الذي هو العقل الاخير

الواقع في سلسلة العقول الطولية ولهذا اللاحظ
يا طالب الآن ينتهي الى الوجود الحقيقي الذي هو الحق
وكما ان البدن وقواه وما في تلك القوى من
النفوس المحسوسة والخيالية والوهمية و
النفس المجردة الانسانية وما فيها من الصور جميعا
حاضرة عند النفس الانسانية المجردة التي ادركها
وحضورها بالوجود الحقيقي كذلك جميع عالم المحسوسات
والقوى الجسمانيات وما فيها من الصور و
العقول وما يذكر فيها من الامور اللائقة
بها حاضر عند الوجود الحقيقي الذي جميع تلك
الامور ظاهرة وفائضة عنه وبه ادرك كل ملك
وحضوره فانه كما كان حضور بدن الانسان بالقوى
السارية فيه وحضور القوى السارية بالنفس
المجردة التي تلك القوى انوار عرضية عنها و
حضور النفس بالروح القدس وحضور روح
القدس الآخر انما هي بالوجود الحقيقي الذي هو
القيوم الحي بذاته كذلك حضور جميع الاجسام
بالقوى السارية فيها وحضور تلك القوى بالنفس
المجردة المتصرفة في تلك القوى وحضور النفس

بالعقول

بالعقول المتصرفة فيها وحضور العقول بالوجود
الحقيقي الذي هو الحي بذاته فلما كان ادراك كل
مدرك للحق وحضور كل ذي حضور منه ولا
على الوجه اللائق بالحضرة الالهية تعالى عما يقول الجاهلون
علوا كبيرا اما بالحصر ما ذكر ان المعلول عند
المحققين يكون حيثية ظهوريه لعلته التامة
فيكون الاتحاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود
الحقيقي ظاهرا فالحق هو الوجود الحقيقي و
الخلق هو ظاهره والظاهر والباطن لا تغاير
بينهما بالذات في الاعيان بل انما يكون التغاير
بينهما بالاعتبار والتعقل واحسن البراهين على
هذا قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم فان في هذه الآية الكريمة اشارة
الى جميع مراتب علم الله تعالى لا سيما المرتبة الاولى
الاجمالية والخامسة التفصيلية على اتم البيان
واوضح البرهان فالاتحاد عندهم هو صيرورة
الوجود الحقيقي ذا صفات ظهور بطن ابداعه
وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود
متعينا بالتعينات الممكنة الاعتبارية وان شئت

قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في
الممكنات وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة
الوجود الحقيقي ذا حقيقة انتزاع المهيات
الممكنة فان هذه العبارات وامثالها معناها
واحد واما الحكماء المحجوبون الذين ادعوا
اثبات الاشياء بالبراهين فهم يقولون
في ان الاتحاد عبارة عن تصيير الماهيات الممكنة
ذا حقيقة انتزاع الوجود فالاتحاد عندهم ليس
في الماهية من حيث هي ولا في نفس الوجود و
لا في الاتصاف بالوجود لان الاتصاف ليس في
الخارج بل انما هو في اتحاد الماهية بالموجود
الاتحادي ولما كان مفهوم الموجود من المفهومات
العامة بالمعنى الاعم اي من الامور الاعتبارية يكون
منشأ لانتزاعه متحدا بالماهية النوعية في الخارج
ولا خفاء في ان منشأ انتزاعه ليس ماهية
الممكن من حيث هي بل ليس من حيثية الممكنات [illegible]
وهذا هو بعينه ما ذهب اليه اهل الذوق و[illegible]
من العبارة الاشارة من اول الغرض ان معنى قولهم
ان الاتحاد عبارة عن تصيير الممكن بحيث ينتزع عنه

الوجود

الوجود من حيث عند التأمل الصادق الى قول اهل
الكشف من ان الاتحاد عبارة عن صيرورة الوجود
الحقيقي متعينا بتعين من التعينات الامكانية او
صيرورته ذا حقيقة من الحقائق الامكانية وفي
الجملة لا يمكن ان ينتزع الوجود الاتحادي من الممكنات
بدون كون الوجود الحقيقي باطنا ومتجليا فيها
لتكون الممكنات مظاهره فيكون كلام اهل
الكشف واضحا بهذا التحقيق كلام اهل النظر
والاستدلال ولا خفاء في انه من تصور معنى
الاتحاد على النحو المذكور لم يجوز صدور شيء
من الوجود الحقيقي بدون حصول ذلك [illegible] عنده
باعتبار الوجود الذي هو مانع لذلك الصدور
[illegible] في [illegible] صفة الموجود
[illegible] في [illegible] مطلب اهل التحقيق
المستحضر والاتحاد على النحو المذكور لا يخلو
الماهيات الكلية فان ما هو معروض للكلية في
الاذهان والمعقولات العقلية موجود في الاعيان
ومعروض للتشخص في الخارج [illegible] على الماهية
الكلية التي هي منشأ الوجود العيني يكون معروضا

للمتشخص انها بعينها موجودة فيصدق قولنا الكلي
الطبيعي في الاعيان على نحو صدق قولنا العالم
متشخص والانسان من حيث هو هو ليس كليا ولا
لا جزئيا بل الانسان المعقول باعتبار ذاته شيء
معروض للكلية والانسان الموجود في الخارج
باعتبار عروض الوجود الخارجي له شيء معروض
للتشخص فالانسان المعقول مساو للانسان
المحسوس في الاسم والحد فالماهيات الممكنة
المتقررة في علم المبدا الاول تعالى مساوية للماهيات
الموجودة في الاعيان في الاسم والحد والامتياز
بينها الا بكون احدها معروضا للوجود الاصلي
والاخرى معروضة للوجود الظلي ولا شك ان
التشخص هو المرتبط بالوجود الحقيقي الذي
هو المبدا الاول للكل فظهر ان جميع الممكنات
معلومة حاضرة عند المبدا الاول تعالى قبل الايجاد
وبعد الايجاد ولا تفاوت في المعلومات الممكنة
الصرفة في حالتي كونها معلومة باعتبار الوجود
الظلي وكونها معلومة باعتبار الوجود العيني
وهذا هو المقصد الاصلي في ذكر التشخص وتحقيق وجوده

للماهيات

للماهيات الكلية واما تحقيق معنى العلم المطلق
فنقول ان العلم له معنيان احدهما المعنى المصدري
وبهذا المعنى يشتق منه علم ويعلم وعالم ومعلوم
وهذا المعنى عرض اضافي نسبي سواء كان المنكشف
والمعلوم جوهرا او عرضا ولم يندرج في مقولة
اصلا وثانيهما معنى هو مبدا الانكشاف وهي
الصورة الحاضرة عند المدرك بل الشيء الحاضر عند
المدرك بل عين الغائب وهو بهذا المعنى قد
يكون جوهرا ان كان المعلوم جوهرا وقد يكون
مندرجا في مقولة الكيف او في اية مقولة كانت
بحسب اندراج المعلوم فيها على اختلاف القولين
في تعاريف المقولات وقد لا يكون مندرجا في
مقولة اصلا كعلم المبدا تعالى بذاته فانه عين ذاته
ولا يندرج في مقولة اصلا وذلك لان الجوهر
ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
ولما كان ذات واجب الوجود عين الوجود
القائم بالذات لا ماهية تعرض لها الوجود لا يكون
مندرجا تحت مقولة اما الجوهر المجرد في الذهن فهو
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

فيكون جوهرا وان كان عرضا باعتبار الوجود الذهني
لان العرض ماهية موجودة وجودها في موضوع و
هذا التعريف صادق على الصور الذهنية للجواهر
وهذا لا ينافي كون تلك الصور بحيث لو وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع ولهذا احكم بانها جواهر
مع كونها اعراضا فانه لا تنافي بين الجوهر والعرض بالمعنيين
المذكورين فان التنافي بين الجوهر والعرض ليس الا في
كونهما جنسين لشيء واحد وكذلك حال الكيف
فان الكيف عرض بالمعنى المذكور بحيث لا يكون تعقله
موقوفا على تعقل غيره ولا يكون فيه اقتضاء انقسام
المحل ولا اقتضاء النسبة فعلى هذا يكون الصور
الذهنية للجواهر جواهر على المذهب الاصح اي
القول بان ما في الذهن من العلم الحصولي موافق في
الحقيقة مع المعلوم في الماهية المندرجة تحت الجوهر
مع اندراجها تحت الكيف فان الكيف عرض عام
لها والجوهر جنس لها ولا تنافي في الجوهر والكيف
الا باعتبار كونهما جنسا فالجوهر الذي هو جنس انما
يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس هو
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع و لا

يكون

يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها
اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والجوهر
والكيف بهذين المعنيين المذكورين هما جنس باعتبارها
لا يصدقان على شيء اصلا وكذا حال جميع المقولات
التي هي الاجناس في الحمل والجنس انما يكون معنى
الاتصاف به لا يكون فرعا لاحد الوجودين الخارجي
والذهني فان ما كان اتصاف الشيء به تابعا للوجود
الخارجي فلا يكون جنسا له فانه على المذهب الاصح
يكون الماهية والحد محفوظين في نحوي الوجود
الخارجي والذهني فعلى التحقيق المذكور لا حاجة الى
القول بان الحكماء عدوا الصور الذهنية للجواهر
في الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه كما قيل
انه غير مراد الحكماء كما يدل عليه قولهم فانهم لما عرفوا
الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع وعرفوا الكيف بانه عرض بالمعنى الذي
عرفوه وهو ماهية موجودة في موضوع بحيث
لا يكون تعقلها موقوفا على تعقل ولا يكون فيه
اقتضاء القسمة ولا النسبة ولا شبهة في
اندراج جميع الصور الذهنية في تعريف الكيف

الذي هو مذكور في الشفا وامثاله بالحقيقة فحكم الحكماء
بذلك الاندراج الذي هو على هذا التعريف انما يكون
بالحقيقة والحاصل انه لما كان الصور العقلية للجواهر
جواهر لا بد ان يذكر لحكمهم باندراجها في الكيف بوجه
باحد من الوجوه احدها ان يقال ان التعريف المشهور
للكيف تعريف له بالاعم فالحكم باندراجها في الكيف
انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثانيها ان يقال
العقل المشار اليه سابقا معتبر في التعريف المشهور
وفي الحكم بالاندراج ايضا انما هو على سبيل التجوز و
التشبيه وثالثها ان يقال انهم استعملوا الكيف
في معنى اعم مما هو مقولة بالحقيقة ولهذا عرفوه بالتعريف
المشهور وفي الحكم بالاندراج المذكور انما هو بالحقيقة
والانسب بعبارتهم هو الثالث ولذلك اخترناه
واما ما قيل ان الجوهر جنس للجواهر باعتبار الوجود
العيني والكيف جنس لها باعتبار الوجود الذهني
فيرد عليه ان الماهية لا يكون محفوظة في نحوي
الوجود الذهني والخارجي وقد صرح الحكماء بان
الماهية وجميع ذاتياتها محفوظة في كلا الوجودين ثم
فان قيل يرد على هذا القائل ان هذا هو القول [illegible]

القائل هو صدر المحققين في حاشيته على شرح التجريد للتجريد

الانسلاخ

الانسلاخ في الاذهان وقد صرح المحققون بعده
قلت لا يرد عليه هذا فانه الزم بان الموجود
في الذهن انما هو بالحقيقة هو الموجود في الخارج
مع تبدل الماهية من الجوهرية الى العرضية الكيفية
فان ماهية الانسان مثلا هي انسان وجوهر اذا
وجدت في الذهن فتبدل ماهيته وتصير ماهيته
كيفية خاصة فيكون للانسان ماهيتان احدهما
باعتبار الوجود الخارجي والاخرى باعتبار الوجود
الذهني والمشترك بينهما هو امر يشملهما وهو محفوظ
في نحوي الوجودين وبذلك يحصل الفرق بين هذا
القول وبين القول بانسلاخ الانسلاخ فان القائل
بالانسلاخ لا يقولون بالامر المشترك والجواب
الامر المشترك هو الماهية بالحقيقة نعم يصح تبدل
الاسم باعتبار ما فهمه العوام من اطلاق الاسم فعلى
هذا القول الجواب القول بعدم تبدل الماهية في
نحوي الوجودين وجب ان لا يوجد في تعاريف
المقولات الشيء من احكام عالية فقد يدل مثله
قولهم في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج مثلا يجب ان يقال في تعريف الكيف انه

عرضي بحيث لو وجد في الخارج لا يكون بعلة موضوعًا
على بعقل الغير ولا يقتضي القسمة ولا النسبة و
هكذا يجب ان يعتبر القيد المذكور في جميع المقولات
التي هي اجناس ليصح القول بعدم تبدل الماهيات
مع الاحساس في نحوي الوجود فيه والعرض الاصلي
ان في العلم مذهبين احدهما مذهب القائلين بالاشباح
وثانيهما مذهب القائلين بان الماهيات بانفسها
وجدت في الاذهان ولا فرق بين الماهية الموجودة
في الخارج وبين صورتها العقلية التي هي العلم بها الا
في نحو الوجود وما يلزمه فعلى المذهب الاول يكون
العلم بالشيء شبحًا حاكيًا له مخالفًا في الماهية فيكون
العلم بالانسان مثلًا على هذا المذهب عرضًا شبحًا
حاكيًا للماهية الانسان الجوهري فيكون ذلك العرض
الذي هو علم معلومًا بالذات ويكون ماهية الانسان
معلومة بالعرض والتبع فعلى القول بهذا المذهب
يكون الحكم بانحصار علم المبدأ الاول في الحوادث
اليومية في الانكشاف قبل الوجود العيني في غاية
الشناعة كما لا يخفى تع عن ذلك علوا كبيرا والقول
على هذا المذهب يلزم ان يكون العرض القائم

بالذهن

بالذهن الذي هو شبح ومثال حاكيا للماهية الجوهرية
الموجودة لا في موضوع مع انه لا موافقة بينهما
في الماهية ولا في ذاتي اصلا لكن لك يجوز ان يكون
لواجب الوجود نوع مشاهدة على العقل الاول ومحاكاة
للعقل الثاني وللعقل الثاني محاكاة للعقل الثالث
وهكذا الى ان ينتهي العقول فيكون للعقول المرتسمة
محاكاة جميع الموجودات الممكنة فعند ذلك يزول
الاستبعاد في ان يكون علم المبدأ تع بذاته عين
العلم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال على
ما مر اصلا واما على ما ذهب اليه المحققون من
ارتسام الماهيات في الاذهان فالصور
الذهنية وان كانت موافقة للموجودات العينية
في اصل الماهية والاسم والحد لكن لا يكون الاتحاد
بينهما من جميع الوجوه فانهما مختلفان في كثير من
اللوازم فيكون الاتحاد بينهما باعتبار امر مشترك
بينهما هو اصل الماهية المشتركة بين الاشخاص العينية
والشخص الذهني وهو ما يحمل على الاشخاص و
اما الشخص الذهني فلا يحمل على الشخص العيني اصلا
كما لا يخفى والعرض ان المعلوم على هذا المذهب

الا الصورة الحاصلة في الذهن التي هي العلم بالماهية و
اما الموجود العيني فانما يكون معلوما بالعرض وظهر
من ذلك مساعدة قول من قال الحكم بانحصار علم المبدا
تع في العلم المقدم على الايجاد بدون الحكم بحصول صور
عينية مقارنة للايجاد كما اخترع والنص لما كان
على هذا المذهب النص العلم محاكيا للمعلوم بالعرض
في كثير من اللوازم فيكونان لموجودين متغايرين يشبهها
محاكاة وبذلك يزول النص الاستبعاد في علم
المبدا الاول تع بذاته علما بجميع الموجودات فكما
انه يجوز ان يكون الامران متغايرين بحسب ان
يكون احدهما محاكيا للآخر فكذلك يجوز ان يكون
احدهما العلة التامة محاكية للمعلول بنحو محاكاة
العلم للمعلوم بالعرض وهذا هو المقصد بالذات وذكر
تفصيل العلم والتفصيل ان تعالى لما كان الله تع
ولم يكن معه شيء وهو باعتبار ذاته موجود عالم
قادر حي متصف بجميع صفات الكمال من ذاته
بعلم جميع الموجودات لان ذاته من حيث هو موجود
علم اجمالي بجميع الموجودات من حيث هي مظاهر
للوجود وذاته تع من حيث هو قادر علم اجمالي بجميع

الموجودات

الموجودات من حيث هي مظاهر للقدرة وذاته تع
من حيث هو مريد علم اجمالي بجميع الموجودات التي
هي مظاهر للارادة وذاته تع من حيث هو سميع
علم اجمالي بجميع الموجودات التي هي معلومة للعلم
من حيث هي غير محتاجة الى ذلك العلم المحتاج
اليها وفي الجملة لما كان الله تع بذاته عالما بذاته
وبجميع صفات كماله علم ذاته كنه جعل كل شيء
مظهر الصفة من صفاته من الوجود والعلم والقدرة
وغيرها من الصفات الكمالية بحسب الحيثية
الممكنات ولزيادة الايضاح نقول لما كان واجب
الوجود بالذات باعتبار ذاته حيا عالما قادرا
مريدا متصفا بجميع صفات الكمال فاض عنه
اولا نور هو مظهر للعلم والقدرة وباقي الصفات
الكمالية غير الوجوب الذاتي وهو النور المصطفوي
المرتضوي عند المحققين وهو الذي يسمي الحكماء
بالعقل الاول فعلم واجب الوجود بذلك العقل
قبل الايجاد عين علمه بذاته تع فانه كما كان واجب
الوجود موجودا بذاته كان كذلك العقل مظهر
لوجوده تع وكان واجب الوجود عالما بذاته

كذلك ذلك العقل مظهر لعلمه وبهذا احكم جميع صفات
واجب الوجود التي يمكن ان يصير الممكن مظهرها
فالفارق بين السابق واللاحق انما هو بكون
السابق اصلا واجبا واللاحق مظهرا او تابعا
ولاحقا وممكنا وليس من شرط العلم ان يكون
موافقا للمعلوم في جميع الاحوال واللوازم فيكون
علم واجب الوجود بذاته علما اجماليا بذات العقل
الاول من جهة الوجود ومعدها على الابداع و
لما كان هذا النور الاول هو النور المصطفوي
المرتضوي قال النبي ع دنى فتدلى فكان
قاب قوسين او ادنى علم ان قاب قوسين
اشارة الى ان ذلك النور في المرتبة الثانية و في
حد الامكان ولما كان هاتان الحيثيتان راجعتين
الى امر واحد وهو الامكان المستلزم للتابعية
المستلزمة لكونه في المرتبة الثانية او ادنى
فيكون حقيقة ذلك العقل انه موجود بوجود
واجب الوجود تع حي بحيوته تع عالم بعلمه قادر
بقدرته مريد بارادته واقع في المرتبة الثانية من
مراتب الوجود اي في المرتبة الاولى والمرا

الازلية

الازلية التي وقعت بعد مرتبة الاحدية التي
هي مرتبة ذات واجب الوجود تع ولما كان
العقل اصلا لجميع الموجودات بعده في المرتبة
كان العلم بالعقل الاول علما اجماليا بجميع الموجو[دات]
بعد مرتبة الاحدية وهذا العلم الاجمالي امر
واحد لجميع الموجودات التي هي معلومة لله
العلم الاجمالي لها وحدة ما وباعتبار هذه الوحدة
يكون معلوم بهذا العلم الاجمالي وهذا هو ما
اريد زيادة ايضاحه واما مراتب هذا العلم
التفصيلية فهي اربع على التفصيل المذكور
ولما كان مبحث العلم وتوابعه بحرا عميقا لا ساحل
له اقتصرنا على ما ذكرناه والحمد لله على افضاله
والصلوة والسلم على محمد واله

كمل كتب لمعة الخواص و
برحمة ربه الرحمن و
النعمة و
العافية
في الدنيا والاخرة
اللهم ارزقه محمد واله
المعصومين
يا رب العالمين
م

[margin:] ذات

[margin:] واعلم ان ذلك ان يكون علم واجب [illegible] الوجود بذاته لعلمه علما اجماليا بجميع الموجودات

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نتوجه اليك ونسعى نحوك ونجاهد
نفوسنا في طاعتك ونركب الصراط المستقيم الذي
نهجته لنا الى مرضاتك اعنا بتوفيقك واهدنا بعزتك
واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا برحمتك
والسعادة القصوى بجودك ورافتك انك على ما
تشاء قدير قال احمد بن محمد مسكويه غرضنا
في هذا الكتاب ان نحصل لانفسنا خلقا تصدر
به عنا الافعال كلها جميلة ويكون مع ذلك سهلة
علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى
ترتيب تعليمي والطريق الى ذلك ان نعرف اولا نفوسنا
ما هي واي شيء هي ولاي شيء اوجدت فينا اعني
كمالها وغايتها وما قوتها وملكاتها التي اذا استعملناها
على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء العائقة
لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها فتخيب
فان الله عز وجل يقول ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب
من دسيها ولما كان لكل صناعة مبادي عليها تبتني و

بها تحصل وكانت تلك المبادي ماخوذة من صناعة اخرى وليس
في تعليم صناعة من الصناعات ان تبين مبادي
انفسها كان لنا عذرا واضحا في ذكر مبادي هذه الصناعة
على طريق الاجمال والاشارة بالقول الوجيز وان لم نكن ما قصدنا
له وانما يتم بعد ذلك ما توخيناه من اصابة الخلق الشريف
الذي يصدر به ... الا على طريق العرض
الذي لا ثبات له ولا مقصود اعني المكتسب بالمال والمكاثرة
والسلطان والمغالبة والاصطلاح والمواضعة
فنقول وبالله التوفيق انا نبين ان في انفسنا شيئا
ليس بجسم ولا جزء من جسم ولا عرض ولا يحتاج وجوده
الى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
الحواس ثم نبين ما هو مقصود بامره الذي خلقنا له ونقول
الية فنقول اولا انا لما وجدنا في الانسان شيئا ما
يضاد الاجسام واجزاء الاجسام بحده وخواصه و
له افعال تضاد افعال الجسم وخواصه حتى لا
يشاركه في حال من الاحوال وكذلك سائر الاعراض وتضادها
كلها غاية المضادة ووجدنا هذه المباينة والمضادة
منه للاجسام والاعراض انما هي من حيث الاجسام
اجسام والاعراض اعراض حكمنا بان هذا الشيء ليس جسما

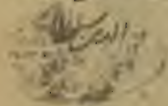
مطلقا لكنا نذكر



هو

قد تشرف [illegible]

وانا العبد [illegible]



حاشية سلطان بن خلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين

وبعد فهذه تعليقات كتبها العبد المولع في بحر العصيان سلطان بن سلطان

عفى الله عنه الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري قدس الله

سره على الهيات التجريد حين مطالعتها بذكر ولعمري لم ارادان

يذكر ومن الله الاستعانة والتوفيق وعليه التكلان قوله واولى

لان صورة الطريق شبيهة بصورة الان لانه نظيره استدلال من

الممكن الى الواجب بخلاف هذا الطريق فانه استدلال من الوجود الى

الواجب وهو نظيره الا انه ليس شبيها بالان لان الموجود ليس

معلولا للواجب فقط بخلاف الممكن والحادث وان كان حقيقة

الطريق عند المحققين برهان لم لا ان كما نقل عن الشيخ ان الجسم

مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم فان المؤلف وان

كان معلولا للمؤلف لكن علة الاحتياج مما لا يعد من

هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة عنها اخر بحكمه

ولا يثبت بها وجود خصوص ذات الهية الالهية والشيخ

قد صرح بان الاستدلال بالوجود انما على علته ما في الحقيقة

استدلال من العلة الى المعلول لكن ممكن ان يكون قول الشيخ

له حيث ان في اثبات الصانع دون اثبات الله تعالى واثبات

الواجب

الواجب اشارة الى انه اما برهان قوله كما هو طريقة الطبيعيين آه اي

العلامة الحلي رحمه الله في كتابه الموسوم بالاسرار الخفية وقد استدل

الطبيعيون على اثبات الواجب بحيث يطول ذكره اخرجت منهم و

ان انهم يقولون ان الافلاك لا تتحرك لذواتها بامر من الشوق

يستحيل ان تتحرك دائما وليست بقسورة ولا يتحرك بالطبع لان

ادنى تعينا منه فلا بد لها من غاية وليست غايتها الشواهد ولا القوى

الجسمانية فادن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فادن

من واجب ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة قوله اعتبرها ان الوجود

آه لا يخفى ان هذا التقرير لا يناسب كلام المصنف لانه قدس سره

اعتبر في الشق الثاني الشك بخلاف هذا وكذا لا يناسب التقرير

الاول لانه جعل التالي في الشق الثاني المفهوم المردد بين الحمد

امورا احدها انه بخلاف هذا فانه جعل التالي فيه وجود

الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه قوله

بانها ان تبين لا يمكن حمل كلام المصنف على هذا التقرير ايضا لانه انما

جعل التالي في الشق الثاني امورا يلزمه بطريق الترديد احدها

فقط على ما حمل عليه الشارح او جعل التالي وجود الواجب

وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كالتقرير الثالث فعلى

التقريرين لم يدع بطلان التالي براسه بخلاف هذا التقرير

فانهما ما قرره الشارح وهو جعل التالي في الشق الثاني المفهوم المردد

51

بعض بلغه الى امور ولا يحتاج ابدا الا الدم بل باو مثل كلام الشيخ حيث
الحسن الثابت الاعيان تحت الخط لكنه في نوبة الثالث وصل لها
الها ولي في النظر الاول برفع الفرق بينه وبين الثالث فتامل
قوله يمتنع ان يصير لاشيا محضا اي يمتنع في نفس الامر في
حال الوجود لان الشي لا يمتنع عدم انحاء عدمه ولو بالعرض لم
يوجد على بالعرض في موضعه وليس المراد الموجود بشرط
الموجود حتى يرد ان الممكنات ايضا كذلك بشرط الوجود كذلك قوله
ولا يلزم ان يكون بنفسه ولعله لان هذا الجزء لما كان ممكنا
فله علة فعلته جزء آخر من الممكنات وهكذا فاذا كان جزء من
الممكنات علة لمجموع الممكنات بالذات وعلى الاطلاق كان علة
لنفسه ولعلله ايضا قوله فيكون له علة بالذات في على الاطلاق
اي لا يبعد ان يوجد ممكنا الا الله قوله مجرد الامكان اي
مع قطع النظر عن الوجود وملاحظته والا فالامكان
الوقوعي لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر قوله والغرض
ان معنى الصحة هنا اي في عبارة الشيخ وفي بيان مذهب المليين
الجالس للجلال سعد الدولة الى سعد ايضا فالكون بالامكان
بالنظر الى الذات وهذا على التسمية الصحيح الذي لم يوجد فيها الغلط
الا قوله الشيء الا انه لا يعتبر الغلط الا فيهما الا على ان يعد
بان نقول هنهنا اشارة الى الكلام لا الى عبارة الشيخ في بيان مذهب

لان المراد به جواز الوقوع في نفس الامر وهذا انما يحصل بعد تحقق علله وشروطه وفوقه منه

الملبين

المليين فيكون الكلام في قوة الاعتراض على الشارح بان الصحة
المشهورة في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الذي
هو كان الحكم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فالمراد
لفظ الصحة في بيان مذهب المليين في تحرير محل النزاع غير مناسب
لما ذكرناه من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله
محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه ليس
اثر النزاع الا الحدوث والقدم لان اعتبار الايجاب بعينه
قدم العالم واعتبار الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم
والحدوث من صفات العالم والاختيار والايجاب من صفات
القديم بل التحقيق ان امتناع انفكاك العالم عن الباري او امكان
انفكاكه عنه يعتبر بالنظر بين الفاعل الذي هو القديم وبين العالم
الذي هو الفعل وهذا الفعل اعم من طرف الفاعل وبجعل صفة
له يسمى بالايجاب والاختيار وان اعتبر من طرف الفعل يسمى بالقدم
والحدوث وهذا هو مراد المحشي فلا يرد عليه ما اورد عليه من
ان النزاع في الايجاب والاختيار غير النزاع في العدم والحدوث
فتامل قوله وواجب مع اعتبار الارادة اي عدم التخلف عن
مقتضى الارادة حتى لا ينافي عنه الارادة حدوث الفعل كما
هو راي المتكلمين خلافا للاشعرية فانهم يقولون لا يجب مع
الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب ولذلك

حصصض الاتفاق بالحكماء والمعتزلة قوله فالمناسب ان يقتصر
الايجاب المذكور ههنا اه لا يخفى ان الاضطرار بمعنى صحة صدور
الفعل ولا صدوره بالنظر الى ذاته مع وجوب احد الطرفين
بالاختيار الارادة المتوقف على [illegible] الذات ما اتفق عليه المتكلم
والحكماء وهذا المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه
لا يلزم دليل لا منافاة بينه وبين هذا المعنى بقوله وجود العالم بعد
عدمه بمعنى الايجاب وعرضنا ان الحدوث الزماني للعالم ينافي
الايجاب الذي هو بهذا الاضطرار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد
طرفيه واجبا مع قطع النظر عن اعتبار ارادة الفاعل فلا
يخفى اما ان يكون ذاته مع وجوب [illegible] كافيا لحصول الفعل او لا
يلزم شيء آخر لوجوده وحصوله ولكن سوى ارادته كما هو المفروض
ولزوم قدم العالم على التقدير الاول وكذا على الثاني اذ في الثاني لو
كان هذا الشيء [illegible] ولم يتصور كونه حادثا والا
لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث الزماني للعالم ينافي الايجاب
بالمعنى المذكور فالقائل بالحدوث الزماني يبطل الاضطرار بالمعنى
المذكور والحكم وان قلت بهذا الاضطرار لكن يشكل عليه ابطاله
بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني فلا بد له من مسلك
آخر فعلى هذا اعرض المص بالذات ابطال الاضطرار بهذا المعنى لا
المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالمليين وهو عين حدوث

العالم او مستلزم له استدلالا انما يقال الاحتياج الى البيان فافاد
افاده شيء لا يحتمل به بخلاف لزوم الاضطرار بالمعنى الذي ذكرناه
للحدوث الزماني فانه يحتاج الى الدليل والبيان كما ذكرناه مع ان
المص لم يتصد في موضع آخر وهذا الكلام لبيانه وهو مطلب
مهم يتوقف عليه اثبات اكثر اصول الدين بخلاف الاضطرار
بالمعنى الذي جعله المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين
وعقائد الاسلام بقضاء شيء وان وقع احتجاج عليه او كان
ضروريا من الدين فهذا هو الدليل عليه والاعلى علمنا [illegible]
مع انه يلزم ما ذكرناه ابطاله بالعرض وان لم يكن مقصودا بالذات
ولا يخفى ان كلام المص على ما حملنا [illegible] ما سيأتي في قوله ويمكن
[illegible] الوجوب والامكان للاثر باعتبارين [illegible] فلا يمكن
[illegible] انه لا يرتبط بالمعنى الذي جعله المحشي [illegible] كلام مع
[illegible] الاضطرار بالمعنى الذي جعلناه وسيأتي تفصيله فتأمل
فانه بعد ملاحظة اطراف كلام المص ههنا وفي رسالة العلم
لا يبقى لك ريب في ان هذا مراد المص ثم ان هذا الدليل
موقوف على الحدوث الزماني فان تم والا فلا واثبات
الحدوث الزماني على التقدير المذكور بالاجماع مشكل فان العذر
بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف عليه اثباتها النبوة فاثباتها بالدليل
السابق بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسيأتي

هذا الكلام في مبحث العلم في كلام الشارح انشاء الله تعالى مع الكلام عليه
والحاصل ان مقصود المص منهما نفي الايجاب بمعنى لزوم احد
طرفي الفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الاراده وعن انه
بالوجوب اراده الحكماء هو المقصود الى المص دون الطول وليس
منظوره ابطال انفكاك ذاته تعالى عن العالم في نفس الامر وان لزم
بالعرض من الدليل على ان اطلاق الاختيار والقدرة على المعنى الذي
ذكره عن واقع في كلامهم مطرد كما قررناه ان تعريف الشارح ارتباط و
انت تعلم المص ما ذكره المحشي وان فسر الشارح القدرة و
الاختيار بصحة الفعل والترك وهو موضعه والمراد منه صحة الفعل و
الترك بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الاراده الا انه نسبه
خلاف ذلك الى الحكماء في موضع ما لهم فالمولى كما عرف
انهم الا انه لا ... انه اطلع على خلاف مرادهم منه او
يوهم هذا المعنى المروم بالنظر الى الذات من اقوالهم من ان
العالم لازم له او انه خير ووجود العالم خير فلا يمكن عدمه
اما الجهل او البخل بل مرادهم اللزوم بحسب نفس الامر ...
قوله بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا اما
فلان انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن
ذاته هو ان الشان في الاكثر ان هو العبارة هذا اشارة الى
ان الايجاب والاختيار المعتبر بهذا المعنى في طرف الفاعل

ان كون

ان كون الفاعل بحيث يصح منه ان لا ينفك عن الفعل فالاختيار
لكون الذات ذاتا بحيث يتأتى منه طرفا الفعل وانه التقدم كما عرفت في
الحاشية السابقة فالفاعل يعرف عقله من اعترض على هذه العبارة
عن هذه النكتة قوله لزوم ترجيح الفاعل احد ... ان لم يتوقف
التأثير على شرط حادث هذا قول المستدل حيث ... في الاستدلال
لزم التخلف عن الموجب التام فعلى المعارض لزم الترجيح بلا مرجح و
ذلك مح عند المص دون الاشعرية ولذلك امكن المعارضة مع الخصم
لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام اه ان كان الفاعل موجبا تاما او يخلف الحكم ان كان الفاعل
مختارا وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين قوله
غير تام عند المص حيث صحح اجزاء الدليل جميعا وعند الخصم قوله
والا لازما الموجب حيث صحح اجزاء الدليل عند الخصم الزاما للحكماء
دون المعارضة عليه قوله نعم يصح استدلال الاشعرية بهذا
الدليل حاصل كلامه ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار
بارادته يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح حادث في ان
و... لا يخالف الموجب فان الفاعل الموجب لو كان اثره
حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح
لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على

فائدة قول الدين المحشي

بعدم الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم
التسلسل ولم يعقل المعارضة منهم بانه على تقدير عدم الايجاب
يلزم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانا في صورة
الاختيار نجوز الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير
القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف ايجاب
المعلول فان القول بان الاثر لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي
هو عند الحكماء او مختارا لكنهم قالوا الداعي الذي هو علم
الذات القديم كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت
ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير
الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية
الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط
ولو استدل المصنف بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معهم بانه
لو لم يكن موجبا بالذات وكان العالم حادثا لتوقف على شرط
حادث بالالزام ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في
ذلك لان الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث
سواء كان الفاعل موجبا او مختارا امكن منع القول بان
الاثر لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي
في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف على

شرط

شرط حادث حتى يمكن الاستدلال او لا يمكن المعارضة بل كلما يكون
الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج
الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما
كان حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم امكان
القول بان الداعي في صورة الايجاب مع الحدوث وهو توهم
فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قاله
المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع
النظر في هذه المقدمة عن استحالة هذا الفرض ووقوعها ويحكم
بانه حينئذ يتوقف على شرط حادث ولا شك انه على تقدير
الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط
لهذه المقدمة بخصوص الايجاب والاختيار بل يجري في الصورتين
اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال
وان لم يكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث
لبطلان الترجيح بلا مرجح فرجع المصنف فقط في المختار والموجب
فيلزم المصنف القول على المصنف مرتبا على الشق فبطل الترجيح بلا
مرجح ولو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه
قائل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة آتية فالاستدلال
المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب
الذي قال به المصنف مرتبا على الشق لانه اخذ في الاستدلال

انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط وهذا لو
كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور لكان صحيحا
في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المص فيلزم بطلانه
لانه يلزم الخ والمص لما قال بالايجاب الخاص وبطلان الترجيح
بلا مرجح مط فلا يناسب هذا الاستدلال لمذهب المص فالمناسب
لمذهبه استدلال يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون
الايجاب مط وهو ظ والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب
مط فكان مناسبا لمذهبهم فانه يعتقد الارادات التي
نشأت من عدم فهم المراد قوله بدون الوجوب واللزوم
اي بدون الوجوب واللزوم في الاختيار والارادة كما هو زعم
المص والمعتزلة من انه لابد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة
مثل كونه اصلح للصدور فان الاصلح واجب على الله تع بزعم
المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح
بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق
الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون
وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل [illegible] فليتامل
في كلام القائلين بالاولوية الغير الواصلة فالوجوب واللزوم
الذي نفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له

كالاصلح

كالاصلح مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا يغفل وقد
اعترض عليهم بان ما قالوا في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق
الارادة قوله فالحق في الاستدلال الا ما قرره وهو ان يقال
لو كان العالم اثرا بالايجاب بالمعنى المذكور فالامر قديم لزم قدمه
قوله فانهم نفوا الايجاب مط اه فانهم وان قالوا بوجوب
الفعل لكن بالارادة والاختيار التي لا يجب تعلقها بسبب
موجب لذلك التعلق فلا ايجاب والمص قد يوجب
الفعل بالنظر الى نظام الخير لكن مقتضى الارادة في ان الحدوث
لا دائما والحكمة قد تقتضيه لكن دائما فتامل قوله ولا
خفاء في ان المص اختار المذهب الاول الى قوله ان
المص لما قال ببطلان الترجيح بدون المرجح الموجب لزمه
القول بايجاب ما وهو الايجاب بالغير فلم يصح عنده هذا
الاستدلال لانه ينفي الايجاب مط فيكون مناسبا لمذهب
من يقول بجواز الترجيح بلا مرجح وبنفي الايجاب مطلقا لا الاستدلال
على مذهب المص وهو ان الايجاب يستلزم القدم لكن
اللازم مط فيكون باطلا قوله او عدم الفعل مط اي
عدم بالنوع ولزومه للايجاب ظ والا يلزم التخلف مط
ولا يصح التوقف على شرط لان الفعل فيما يتعلق بحوادث
الشارح ثم يحتاج في البرهان بان لزوم القدم لجميع الاجزاء

النطر في النطر كما سياتي في قوله فان قيل قوله ذلك التوقف الى
قوله يستلزم اقول قوله يستلزم خبر لقوله ذلك التوقف و
قوله المحالية مع قوله وامكان استلزام الخ المسند لقوله
ممنوعا وحاصل الكلام ان ذلك التوقف مع كون لزومه الحدوث
الفعل ممنوعا بناء على ان الحدوث المذكور لما كان يحتمل احتمال
ان لا يتوقف الحادث لذلك الحدوث على شرط حادث على انه
ان يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فائدة فيه لامكان
استلزام الخ الذي هو الحدوث المذكور للمحال الذي هو التخلف فلا
يستلزم التوقف نظر في نفسه لانه يستلزم العدم الشرعلى
نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث بالنوع ثم لا يخفى
ان جعلنا الكلام اعتراضا على الدليل صار لجزء الثاني في الكلام
خارجا عن قانون المناظرة اذ التوقف المذكور غير لازم في الثاني
الا استدلالا وانطاله غير مختص بالمستدل بل يشعر فان المسند
انما يصدد انطاله بلزوم التسلسل فالاوجه ان يحمل الكلام
تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو الثاني وان كان
لزومه للعدم ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاسند
مع انه فيه على الامر نظر في نفسه من جهة لزوم الدور كما هو
نظر من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل من جهة ونفيه
لزم من جهة اخرى وان كان سوق العبارة خلاف ذلك فتامل

وفيه كلام آخر يحتاج الى اثبات هذا الحدوث سابقا الحدوث النوعي في
يستلزم العدم الشرعلى نفسه بان استلزام لعدم الشرعلى
نفسه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث
اما ان يكون عينه او سابقا عليه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع
خارج عنه قوله والتخلف عن الموجب التام وزيل انه خارج
عن قانون المناظرة اذ مجرد قول المحالية العدم في دليل الخلف
من دليل المستدل هذا البحث لا يختص بالمستدل اذ كلامه على تقدير
امكان العدم سرا او استطهارا وهذا انما يرد على المنع و
المذكور سابقا في حاشية التوقف قوله لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور لا يخفى ان بيان استحالة
الحدوث على تقدير الموجب الايجاب بالمعنى المذكور لزوم
التخلف وهو ظاهر فلا حاجة في تتميم الدليل الى اعتبار توقفه
على شرط حادث واستلزام التسلسل ثم النظر
قوله يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه لانه على هذا الاخ
بشرط اجزاء الزمان او الاستمرار الموهوم قبل الزمان ثم
شرطا وهو انه من جملة الافعال فيلزم قدم الفعل المطلق
من حدوثه وهو خلف قوله وذلك كاف اذ كاف في
بيان استلزام الايجاب العدم في الجملة ولو بالنوع وهو
الذي عبر عنه بقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما اصلا

لزم التخلف مطلقا وان لم يستلزم بل دون قدم فرد ما استلزم
عدم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام الموقف للزوم العدم
في الجملة وفي مظنة سوال فان قيل فلذا ذكره واجاب عنه
قوله متعاقبة المراد بالتعاقب اعم من ان يكون الشرط
السابق العدم من حدث الشرط اللاحق وهكذا او كان
شرط السابق باقيا مع شرط اللاحق مع التقدم والتاخر في
الحدوث بل انما يطلق تعاقب الشرط حقيقة على الثاني ومجازا
على الاول لانهما متعاقبة حقيقة ولا يخفى انه على الشق
الثاني يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو الذي
في الحاشية وعلى هذا ينحصر صورة اجتماع الشروط
في حدوث الشروط معا ان لا يكون لهما تقدم وتاخر في الحدوث
ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
سواء كانت الشروط مجتمعة في الازل او في لا يزال الا ان
في الصورة الثانية يلزم تخلف الشروط عن عللها ثم لا يخفى
ان صورة اجتماع الشروط في الازل خلاف المفروض
اذ الكلام في صورة الشروط الحادثة مع حدوث العالم
فتامل قوله يلزم قدمه بالشخص او العدم لجميع الاجزاء و
على التقديرين لا يمكن ان يقال لو كان حادثا بالشخص او بالجزء
لزم التخلف لاحتمال توقفه على شرط حادث فلا يلزم التخلف

فلانه في اثبات المطلوب واعتبار التوقف ولهذا قال
الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب وابطل التوقف بلزوم التسلسل
لو كان الاثر حادثا بالنوع والموثر موجبا لزم التخلف
مطلقا قوله او العدم لجميع الاجزاء فيكون بعضه
الحدوث في الجملة ولو بجزء ولا يلزم منه التخلف صريحا
بخلاف الحدوث من جميع الوجوه قوله اذ قد سبق ان
قدم العالم حاصله انه اراد ان الايجاب يستلزم
قدم ما ولو كان قدما بالنوع وبعد ما سبق استحالة
العدم باي وجه كان ثبت استحالة الايجاب فلا حاجة
لبيانه بان استحالة الايجاب الى اثبات استلزامه لقدم
العالم بالشخص او بالجزء فبان هذا الاستلزام مستدرك
قوله فعن قول المص الا هذا على التقدير الثاني اعني قوله
والنص الدليل العقلي قائم قوله وهذا الايجاب كون حركات
الافلاك صادرة عنها لانها ليست من الجواهر ولا من الاعراض
المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على راي
المعترلة قوله المناسب ان يقول الامكان اه لا يخفى
ان هذا الامكان مما قال به الحكماء ايضا وليس هو الامكان
بالمعنى الذي ذكره المحشي انه قال به المتكلمون كما عرفت سابقا

بل على ما ذكره هو وقوع انفكاك العالم عن الله تعالى بحسب
نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر
ان قول الش فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر الى آخره على ما هو المتبادر منه انا ندعي ان معنى
الاختيار هذا المعنى مما لم يذهب اليه احد كما
حققه المحشي وتفصيل الكلام ان هذا الدليل على ما
قرره الش لو تم لدل على الاختيار بالمعنى الذي جعله المحشي
انه مختار المتكلم فان الدليل المذكور انما يقتضي كون الاثر
نظرا الى الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا ليس موضع
الخلاف بين المتكلم والحكماء بل متفق عليه بين الفريقين
نعم لو دل دليل على دوام وجوب الاثر وازليته لكان
منافيا للاختيار المفسر بما فسره المحشي ومعلوم ان مجرد
هذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال احتمال
الاشعرية بحسب الظاهر ولا يلائم الجواب المذكور لمذهبهم
فانهم يقولون وجوب الاثر مطلقا فالظاهر ان قول المحشي
هذا اشارة الى رد توهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور
من انه لا ينافي الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف
في رفع الجبر وليس له زيادة تحقيق قوله فلا يكون الا
المقام المراد تحقيق ساحة التحقيق ان التخلف انما هو

الخلف

التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار هو
تحقق العلة التامة في الازل بدون معلولها هو التخلف عن ذات العلة
واستحالته م والدليل انما يفيد الاول دون الثاني كما لا يخفى على المتأمل
قوله جاز عند الحكماء كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم
دورة من الحركة على دورة اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الحركة و
الزمان كما ذكرنا من اجزاء العلة التامة وقالوا انها معدات قوله فانه
يدل على انه اعتقد ان مذهب المتكلم [illegible] ان كلام الش لا يدل على
ما فهمه المحشي فاسد وعلى تقدير التسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد
حدوث الارادة عند المتكلم [illegible] في العبارة [illegible] بالحدوث لازم الش
والحق ان [illegible] ما [illegible] كما [illegible] ان [illegible]
قوله والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير [illegible] عن
القول بالوجوب [illegible] بالاصل فانه وجوب بالغير فظاهر ان
[illegible] ان الاصل واحد ويظهر من هذا الكلام انه جوز ان يراد
الامتناع بالذات في [illegible] وهو بعيد قوله
[illegible] الجواب بان وجوب وجود الاثر لا يجامع هذا الاختيار لا
[illegible] ما ذهب اليه الحكماء [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الوجوب الدائم ولا [illegible] فانه لا ارتباط بدوام
الوجوب وعدمه بل انما [illegible] الاختيار [illegible] بالمعنى الذي
لا [illegible] الحكم [illegible] وجوازه ما ذكره [illegible] المذكور و

السؤال كلها غير مناسبة لمحل الخلاف بين المصنف والحكماء على ما اورده
المحشي والمحشي عطله الجواب عنه فتامل والجواب ان كلام المصنف ليس اشارة الى
جواب هذا الاستدلال اصلا ولعله اشارة الى ما ذكره المحشي في الحاشية
الآتية قوله نعم يختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
من الفعل في ثاني الحال لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح على محامل الاول
انا لا نعني بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي
التمكن من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان آخر وان لم يتمكن
في كل زمان على الطرف الآخر وهذا هو الذي حمل المحشي كلام
الشارح عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر بين
الفساد اذ لا شك ان القدرة انما تعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد
وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه
لا دخل في لاعتبار شرط العدم بل كلام الشارح على السؤال في هذا
ولظهور فساده اعرض عنه المحشي والثاني ما حمل عليه المحشي وهو انه
يختار ان القدرة في حال العدم ولكن معناها التمكن على الفعل
والترك بالنسبة الى زمان واحد وهو ثاني الحال فما اورد انما يتعلق
بالكلام الاول في الحال فظهر ان كلام المصنف على التقدير الثاني لا
لدفع هذه الشبهة فتامل قوله اي القدرة الحادثة اي قدرة
العبد فانه لا خلاف في ان قدرة الله تعالى قبل الفعل ولعله حادث
الفعل بزعم الاشعري والا لزم قدم العالم او حدوث قدرته تعالى

بطلان

يظهر من كلام الشارح في الكتب المفصلة انه لا خلاف في قدرته تعالى واذا تقرر
انه لا خلاف في قدرته تعالى عرفت ان حمل كلام المصنف على هذه المسئلة
في هذا المبحث ردا على الاشعري كما حمله المحشي غير مناسب مع تكرار ذكره
سابقا فتامل قوله بان تكليف الكافر في الحال بالايمان في الآن
الثاني في الحال اقول هذا الالزام ان تحقق التكليف ليس بايقاع الفعل
وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل
آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كونه في هذا الآن وبانه
ساخره الى الآن الآخر ولا يخفى انه لو رد الجواب الذي ذكره بهذا
الرد لم يرد ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر من قبل
الاشعري بان التكليف يعتبر مقدورية الفعل مع كونه مقدورا
لا فاعله ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا
بان يجعله موجودا بدل كونه معدوما وهذا الامكان كاف
في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل ان للاشعري ان
يقول انه لا يلزم ان التكليف يقتضي تعلق القدرة بل يكفي
امكانه وهو ممكن في حال العدم وان لم يمكن بشرط العدم
وهذا قريب مما ذكره بقوله ويمكن دفع هذا الايراد فتامل
قوله واورد عليه بانه ان اريد الكفر في ثاني الحال آه فعلم
انه لزم ارتفاع عدم القدرة والتكليف لان قبل الفعل لا قدرة
ومع الفعل لا تكليف وان كانت القدرة باقية واجاب

اولا بالمرام عدم اجتماعهما واذ عرفت فيمكن ان يكون التكليف قبل
الفعل والقدرة مع الفعل ولا يستدعي التكليف ايقاع هذا
وبما سمعت ان لا تكليف مع الفعل لان ذلك ليس تحصيل
الحاصل الخ قوله ويمكن دفع هذا الايراد لانه يجوز ان يراد مع
للايراد بعض الجواب المذكور اولا اذ لا اختصاص لهذا الكلام
بالزمان الماضي ولا اختصاص على هذا الى المرام ان التكليف بايقاع
الان في الحال على ما هو مناط الجواب المذكور اولا فتامل
قوله لم يحقق الا مع الفعل ولذا قال الاشعري انها لا تتعلق
الا بالطرف الواحد وان القدرة المتعلقة بكل طرف مغاير
للقدرة المتعلقة بالطرف الاخر والالزم وقوع الطرفين
فافهم ولا يتوهم ان هذا الكلام مناف للقول بان القادر من
يصح الفعل والترك منه في آن واحد بدلا اذ في حال حصول
احد الطرفين وتعلق القدرة المستوية به يمكن حصول
الطرف الاخر وتعلق القدرة المستوية به بدلا عن ذلك الطرف
وذلك كاف قوله فهذا رد على الاشعرية في قولهم آه لا
يخفى ان الاشعرية لا يقولون بذلك في قدرة الله تعالى بل القدرة الحادثة
العبد فالرد عليهم في بحث قدرة الله تعالى غير مناسب فالمناسب ان
يجعله تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل تحقيقا فتامل قوله
فقد اشار الى انه ليس شرط كون استواء الفعل المذكور في العبارة

ان لو ليس شرط كون الترك متعلق القدرة كون الترك فعل الضد
فان استواء الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة فان الاستواء
لا يقع في ان الاستواء كيف حاله بل انما يقع في تعلق القدرة
بالترك والعدم وذكر الاستواء لا يرفع الاشتباه قوله
فان استواء الفعل يصح ان يكون متعلق القدرة لا يخفى ان هذه
الشبهة لا خصوصية لها بالقدرة والاختيار المستلزمة
لحدوث العالم التي قال بها المتكلمون على ما قرره بل لا خصوصية
لها بالقدرة القديمة وانما هي شبهة تعم القدرة مطلقا فيحسن لو نبه
لذلك على تعلق القدرة التي قال بها الحكماء ايضا اي صحة الفعل والترك
بالنظر الى الذات فانه يجري فيها ان العدم نفي محض فلا يصح كونه
متعلقا للقدرة وايضا الجواب الحادثة لقدرة الله تعالى عدم بها
ايضا يعم الحكماء ايضا فيلزم ان لا يكون مقدورا لله تعالى بالنظر
الى ذاته تعالى بالمعنى الذي قال به الحكماء ايضا وهذا الاختصاص مبني على
ان مناط قول المصنف انه لا يمنع القول بانه للقادر على
انه لو كان اثره لزم تحصيل الحاصل اذ كل ما هو اثره حاصل ازلا
بانه اثر القدرة على ما حمله الخ فاجاب عنه بان اثره ما هو الاثر
واما اذا كان مناطه على ما هو المشهور بين المتكلمين من ان
اثر القدرة يجب ان يكون حادثا فهو الرد على المتكلمين فلا يرد
شيء على الحكم فتامل والحاصل ان هذه الشبهة لو نبه لذلك على

بع القدره لكل الفعلين و بالنسبه الى شي فا در احد فاعل
قوله اشاره الى رد الدليلين آه اى الدليلين على ان العدم ليس
مقدورا اما بالنسبه الى الدليل الاول فيظهر من الاشاره والاتمام
و بالنسبه الى الدليل الثاني فيظهر من التصريح و الوهن الاصلي
في هذه الحاشيه تصحيح الاول فانه بعد عن عباره المصنف فاعل
المصنف لو رامن ورده و عموميه العله يستلزم عموميه الصفه
اقول القدره قد يطلق على قوه يمكن بها الفعل و الترك في الاتمام
مع القصد و الشعور فان ضمت اليها الاراده اثرا و الاثر
ولا خلاف بين العقل من الحكيم وغيره في ثبوت القدره بهذا
المعنى حكما للواجب الوجود تعالى و من لا شاع الالحاد و الا
بل نجمع بينهما فان كان الغرض من هذه المسئله بيان ثبوت
هذا المعنى للواجب الوجود بالنسبه الى كل الممكنات الدائمه
مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره المصنف من ان الامكان
عله المقدوريه و الامكان عام فالمقدوريه عامه لظهور
ضعفه لما اورده المصنف كما سيعرف بل لا يرد عليه انه
لا خصوصيه لهذا الدليل العموم قدره الله بل لو تم لدل على
عموم قدره كل احد اذ الامكان الذاتي يكون مستوفى الى الكل
الفاعلين على السويه فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبه الى الكل
احد ولم يرد الدليل ما يعيد خصوصيه العموم بالواجب و المجموع

ان المقدوريه التي هي صفة للقادر بل امر بين الفاعل
والمفعول وكما انه لا بد لحصولها من عدم اباء المفعول
عن الوجود و رفع المانع من قبله عن تعلق القدره كذلك
لا بد لها من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوه يتمكن بها
من الفعل و الا لكان كل ممكن يمكن صدوره من كل احد و
هذا مشترك بين الموجب و المختار و الثاني كونه بحيث يمكن
الصدور منه لا بها بل يكون لزومه بسبب الاراده و الا
وان كان مصححا للمعنى الاول لكنه نسبته متساويه الى الكل
الفاعلين فلا يكفي لوجود المصحح بل لحصول الامران المذكوران
حصلت المقدوريه و القادريه و الا فلا و ربما كانت
تلك القوه حاصله بالنسبه الى بعض الممكنات دون البعض
كما في النفس بالنسبه الى بعض الافعال دون بعضها
مع تساوي الكل في المصحح الذي هو الامكان الذاتي فلا
يستلزم الامكان في الحصول القوه المذكوره في
الفاعل الى ذكرنا انه مشترك بين الموجب و المختار و
اعتراض الشارح بعد تسليم ما سمعناه باعتبار الشرط
الثاني و دققه ما ذكره المحشي رحمه الله من تعميم المقدوريه
بالنسبه الى الواجب من انه بلا واسطه او بواسطه و
ان الامكان عله الاحتياج الى تاثير الواجب و باثر الواجب

فيه [illegible] ... للمقدوريه ... فالتعميم لا يفيد
... على الموجود ... بالنسبه الى الكل احد
... ان ما ذكره ... العموم ... لا يفيد ... صحه ... ١٢

لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا مبنى على ان الدليل
المشهور الذي يستعمله الحكماء قد يرد اعتراض وقد يطلق
القدرة على المعنى الاخص الذي قال به المليون على ما حققه
المحقق ولا شك في انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات
الذاتية يرد النقض على الدليل المذكور مع ما ذكرناه مما اورده
الشارح عليه ولذلك حصر المحقق بالنسبة الى ما هو مقدور العبد
وعمم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وح وان تم الكلام
لكن الظاهر ان الغرض هو التعميم بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية
بلا واسطة ثم اقول لو حمل المسئلة على ما هو المشهور يمكن
حملها على ان المراد بالعلة دليل اختيار الواجب وهو الحدوث
فالمراد به لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى كل افعاله
يكون اختياره تع عاما بالنسبة الى كل افعاله والحاصل انه
لا يكون الغرض تعميم القدرة المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات
بل يكون الغرض ان صدور كل افعاله تع انما هو بالاختيار ولا
ايجاب بالنسبة الى المعنى المشهور ولا شك في صحة هذا الكلام
وان كان دليل الحدوث بالنسبة الى المسئلة المشهورة كان ما حمله
المحقق عليه كذلك فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكرناه بناء على ما حققه
المحقق من معنى الاختيار واما على ما حققناه فالمسئلة هي
الاولى لا ما هو المشهور قوله او الشيء الذي لم يتصف بالامكان

الصدور

الصدور عن الغير لا يخفى ان المقصود بيان كون الامكان المذكور
علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة
اي القدرة ولا يخفى ان قوله اذا لم يتصف به لم يتصف
بما تفرع عليه ان اول استلزام العدم للعدم حاصل
في العلل الناقصة ايضا بالنسبة الى المعلول فالاولى ترك
بعض الكلام لظهور المراد فالكلام في قوة انه اذا لم
يتصف به لم يتصف بها واذا اتصف به اتصف
بها فكان علة مستقلة قوله واما قدرته على الاطلاق و
اي سواء كان مقرونا بجميع شرائط التاثير او لا قوله
جميع ما هو ممكن سواء موافقا للنظام الاعلى او لا قوله
الامكان علة الحاجة الى المؤثر اي المؤثر الواجب الوجود و
ان كان بالواسطة فتامل قوله والتاثير لا امكان له
اي تاثير المؤثر الذي هو واجب الوجود بلا واسطة بينه و
بين الاثر او بواسطة لا امكان له في صورة الايجاب
لا يقال ان تاثيره تع ليس بالايجاب قوله علة للحاجة الى
المؤثر القادر اي الى المؤثر الذي دل الدليل على انه قادر
فان الشارح بنى هذا على ما ذهب اليه اهل الحق من ان
المعدوم ليس بشيء واما ما هو الحق فاقول الوجه هذا
البناء والحصر لزم ان لا يتصور اصلا في نسبة الارادة

وتعلقها التام الى الممكنات فلا يتصور اصلا وليس الا
بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد
الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة
زيد وعمرو وغيرهما كما عرفت سابقا قوله لا فرق بين
المذهبين في ورود المنع الى آخره اقول لو كان بناء المنع
على عدم تناهي المقدورات بناء على انه نقض كما هو ظاهر
كلام الشارح بل صرح به يكون بين المذهبين فرق قطعا في ورود
المنع اذ لا مجال على هذا المذهب للقول بكون بعض مقدورا
دون بعض بل لا يتصور حدوث البعض والكل اذ لا تناهي
اصلا وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا
المنع بناء على الوجود الذهني وحمل المنع على ما ذهب اليه
الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم
بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى وقد دفع عنهم ما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم
تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن
الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين
ولا منافاة مذهب المعتزلة وهذا هو الذي يكون المحشي بصدد تصحيحه
كما سيعرف قوله اقول على قاعدتها لا يلزم الا جواز

الجمع

لا عموم المراد انه اذ على قاعدة الاعتزال لا بد ان يقول
كذا الا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا والمعتزلة قائلون به
فلا يصح في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم
من قولهم اذ يكفي للالزام عدم منافاة قولهم بمعنى ان لم
يستلزمه نعم لو استند الخصم بقول المعتزلة او الحكم
للمنع بهذا الكلام فقد يلزمهم الا ان يعرض المحشي دفع
الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام
بما هو مقدور الغير بل غرضه رفع توهم ان قاعدة الاعتزال
والحكم ينافي عموم القدرة قوله هذا لا يوجب تخصيص
مقدور لكن في الكلام عنه كالكلام في الحاشية السابقة
على قاعدة الاعتزال قوله يمكن الزامهم بان الله تع
منزه لاستواء طرفيها عالم لا يخفى ان هذا الجواب
وان كان دافعا للشبهة الثنوية في بيان الاشعرية
من توهم وقوع الشر في العالم بان ما وقع ليس شرا لكن
لا يحسم مادة شبهة عدم عموم القدرة المستنبط
من الشبهة المذكورة بان يقال لما كان الله خيرا محضا
فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب والمساوي
الجواب انه الشر واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ هذا
الشبهة على انه لا يمكن صدوره عنه تع فعدم الوقوع

لا يقع في رفعه والظان عرض العلم الثابت دفع توهم
الشبهة الناشئة من توهم وقوع احد الاقسام الثلاثة
المذكورة من السؤال رفع لهذا الاشتباه والحجر الصحيح عن
تعالى واما صاحب السؤال في حسم مادة هذه الشبهة
بضم ما ذكره المحشي تمام بتفصيل المقدرة اي العدة
المستجمعة لشرائط الماهية وغيرها **قوله** يدل بظاهره على ان
لا علم له الا علم بذاته لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلم
والعالم يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان
يعلم ذاته **قوله** فانه لا يظهر الا لاهل الكمال والذوق
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال
والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل الكمال والذوق
والحال كما ذكره اللهم الا ان يقال وقد نبه ابدا اشارة الى
يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات
اذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود
الحقيقي المجرد ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد
نبه ابدا اشارة الى انه يعتقد صحة ما قال الصوفية من انه لا
موجود سوى الله تعالى والى هذه المقالة يظهر عموم علمه
تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته
على ذاته ظهر الكل على ذاته **قوله** باحد من الوجهين المذكورين

ق

لو بان يقال اولا علم له بذاته ثم بواسطة بالاشياء او
يقال اولا علم مطلقا ثم يقال منه علم بجميع الاشياء **قال**
الشيخ واما الذي لم يورده الخصم فهو انه لو قادر اي فاعل
بالقصد والاختيار اقول ان ارادوا بالقصد والاختيار
هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت
فلو ان ارادوا بها معنى القادر به المستلزم لحدوث
العالم على ما حققه المحشي من انه مخصوص بالمليين وهو امكان
انفكاك العالم عنه تعالى فلا بد من بيان الكبرى اعني قوله ولا
يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود فاقول الحق هو الاول وعلم
بان ان حدوث العالم لا يتصور بدونه اما على طريقة المعتزلة فلانه
بدون العلم والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ الحق
الحدوث عندهم هو الذات العالم بالعلم واذا لا شعور ولا قصد
فلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة فان المصحح للحدوث عندهم
هو تعلق الارادة في ان الحدوث واذا لا شعور ولا قصد فلا
ارادة فلا يصح على الطريقتين حدوث العالم بدون القصد و
العلم لكن يرد ح ان العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع الملليين
وحجيته موقوفة على اثبات النبوة الموقوفة على علمه تعالى فلو
اثبت علمه بالحدوث لزم الدور فتامل **قوله** فانهم ان هذا
هو العالم [illegible] العلم انما هو العلم التفصيلي [illegible]

الاتحاد وان نقول بحسب اللفظ العلم المطلق قبل الاتحاد لظهور
ان العلم منحصر في العلم التفصيلي **قوله** كما دلت الشرائع حيث
جوزان تكون النظام على وجه اكمل في الواقع قوله ولا يرد عليه
ما اورد عليه لان النبوة لا يتوقف اثباتها على عموم علمه تع
بل على المعجزة الموثقة للمتحدي ولا يتوقف اثبات العلم بها على
عموم العلم بل يمكن اثبات العلم بها خاصة باحكامها واتقانها فلا
قوله فيكون الالتفات بها في بعض التي بها التصور الموثوق
الظاهر راجع الى صفة العلم وامر تعدده الا التقاتها الى الالتفات
بها او في بعض التي بها التصور النفسه ويمكن ان يكون راجعا
الى العلم والقدرة بان يحمل البحث عاما لهما كما يفهم من بعض عبارات
في هذه الحاشية **قوله** وجود المحسوس والمعقول اي وجود
المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول من حيث هو معقول
قوله وكان وجوده لمدرك نفس محسوسه ومعقوليته
اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية بعينها نفس الوجود
للغير بل هو كان وكذا العكس المذكور في قوله وكان وجوده
لغيره نفس محسوسه ومعقوليته اي وجود كان هو المعقولية
والمحسوسية فلا ثم ذلك بل ظاهر خلافه وان اراد ان المعقولية
والمحسوسية يصدق عليهما انهما الوجود ان للغير وان نوعين من
الوجود للغير بما المعقولية والمحسوسية فلا يثبت المطلوب ان

ماقام

ماقام نعم ما يحو كان معلوما للغير وما قام بنفسه كان معقولا
لنفسه اذ يمكن معه ان يقام بهذا النوع وان اراد ان الوجود
للمدرك من حيث انه مدرك نفس المعقولية وكذا العكس
فلا شك في صحته الا انه لا ينفع في شرائط اثبات ان ما قام
بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة اذ قبل اثبات انه عالم
كيف يسلم انه مدرك و المطالب المطالبة لا ينفع في
المطلوبة المطلوب فيها النفس عاقل **قوله** لم يصح ان يكون ما
وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود محتاجا الى الغير وانما
و هو المقارن للمادة او ما يكون حالا في غيره وان كان مجردا
كالصورة العقلية الكلية **قوله** وليس للهيولى وجود بالفعل
لا يخفى انه ليس معنى كون المادة بالقوة الا انه محض ذات لم يكن
مقرونة بالفعل لا انه ليس موجودا في نفس الامر ولم يقم بالفعل
في نفس الامر كما تو ان الممكن في حد ذاته ليس بموجود بل عدم
محض ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف
بالوجود بالفعل فان خلافه ظاهر بل المراد انه ليس الوجود
مقتضى ذاته وان كان هو موجودا في نفس الامر وان لم
يكن حصول هذا المعنى لذاته فلا ثم انه لا يمكن ظهوره بها و
انكشافها عليه **قوله** فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي الموجود بالفعل الذي هو متصف بهذا الوصف النفس و

انه عز وعلا عالم بالطور طاهر لنفسه لا لكل موجود بالفعل كذلك
حين يرد النفس بالصورة الحسية ولا لكل ما هو موجود لذاته
طاهر لنفسه حين يلزم النفس بالهيولى قوله وبيان ذلك
ثم لقول باعتبار ولم يعلل تلك العبارة في هذه الحاشية
فقوله وقد عرفت ان في عبارته اي تعريف كما بان باعتبار
قوله لعين يعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى لا يحتاج
الموجه الحاشية الى الدليل بل لا يدعي دليل لانا نهاو دليل قوله
لكن الى آخره قوله في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى
تجرد تجردها فيما انه يحتمل ان يحتاج الى تجرد آخر لا يكون تجرد
تجردها فالتردد عن حاصر ان احد قوله كالحال في النفس
الناطقة والاعمال الشنو الناطقة ولا تم الخ قوله فهو اذن
معقول بالفعل كان مراده المجردات القائمة بذاتها فانها
معقولات فاعلها لذواتها واما الصور العقلية المجردة
فظاهر انه لا تم هذا الكلام فيها قوله فهو عاقل لذاته لانه
مجرد بالفعل فهو عالم لذاته لانه لو لم يكن عالما معلوما لذاته اذ
هو المانع عن الحضور عند ذاته الذي هو العلم فيلزم انه لا
يكون انه معقولا بالفعل بل بالقوة وقد فرضناه بالفعل
هف ولا يخفى ما في هذا الكلام فانه خارج عن الطور المعتاد
من الاستدلال قوله وتغافل عن ارتفاع النظر الاول اذ احد الشارح

في حد

في حد احد الطرفين عالما والآخر معلوما ولا شك انه في صورة
حضور المعلوم عند العالم لو صح بها كان العلم حاصلا
قطعا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه الصورة وهو
ظ لكن يرد على هذا منع آخر لا يرد على المواقف وهو ان
دعوى حصول هذا المعنى في ذاته مع بالنسبة الى ذاته في مقام
اثبات علمه بذاته مصادرة وقد اشار بذلك في الحاشية
التي بعد الحاشية الآتية فتدبر فيه والظاهر ان الشيخ ما
قصد في الحد اعتبار وصف العالمية والمعلومية بل
قصده حضور شيء عند شيء والا لكان الحد دوريا فتأمل
قوله او المقصد لكل منهما حاصل وهو حصول العلم
في صورة الحضور نعم لو كان المقصد بيان جميع العلم
لا شيء يكون لهذا المنع فائدة وان لم يكن فليس بدهي
حيث اعتبار وصف العالمية والمعلومية في الحد وقد
عرفت فساده قوله الشيخ واما ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فقد مر الكلام آه اقول يأمر في كلام الشيخ
حيث يحققوا في هذه المقدمة ان العلم بوجود العلة
يستلزم العلم بوجود معلولها الخصوص محلا والعكس و
ابطل الثاني الآخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط بهذا
المقام ولا يسمع فان الكلام في علم الواجب تعالى

الاشياء لا لكونها موجودة والجواب مراده ثم بقولهم
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما انهم من موارد استعمالاتهم
ان تعقل العلة بتمام ماهيتها يستلزم تعقل لوازمها ولوازم
من جملة لوازمها فيستلزم تعقلها كما يظهر من كلام الشيخ
وغيره وهذا هو مراده ثم فان ثم في المقصد والا فلا قوله
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي ومن حيث ان
الفاعل الذي هو صاحب شعور في نفسه له شعور بما صدر
عنه بديهي والحاصل ان بعد ما ثبت انه تعالى فاعل جميع
الموجودات وانه عالم بذاته يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات
بطريقين الاول ان يدعى ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
بان يقال علمه بذاته الذي علة لجميع الموجودات يستلزم العلم
بالمعلولات التي هي الموجودات وهذا هو التقرير الذي
ذكره الشيخ وهذا التقرير لا خصوصية له بعلم الفاعل نفسه
بنفسه وغيره بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان
العالم به غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات والطريق
الثاني ان يقال الفاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور
بما صدر عنه الشيء بديهة وواجب الوجود تعالى لما كان
فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر عنه وهذا التقرير
من حيث كون العلم بالعلة لا من حيث فاعلا وكونه ذا

شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به
ثم قد يرد ومقصود المحشي الطريق الثاني والاية الكريمة
ظاهرها مطابق للثاني فتأمل قوله حيث يشاركه الحيوان آه
الظاهر من سياق الجواب ان حاصل الجواب ان المحل لا يشبه
بالقوة على الجواب انه لا يكفي في العلم الاجمالي تمام المحسن
من ان العلم الاجمالي هو مجرد الانكشاف والقوة عليه كالقوة
على الكتابة والحكم عليه من غير ان يشير بما منهما كالحكم
مستعملا في المصنف فان الظاهر من كلام الشيخ انه جعل آه
ثم مراده بمحل الموجودات وجوده حقيقة ووجوده في
محل للموجودات فانكشف ووانه على ذاته ثم انكشف
للموجودات في محله كالحيوان المحل فان حضوره والذي من
حضور المفصل في محله فلا يكفي محض القوة والتمكن و
كذا عبارة الفارابي فهو الكل في وحدة فقد بر قوله
فعلم بالكل بعد العلم بذاته آه الظاهر ان المراد به العلم
الاجمالي والمراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا
شك ان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث الذات
ويمكن ارادة العلم التفصيلي لكن لا يلائم اعادته بقوله
وكثرة علمه الخ فانه في العلم التفصيلي قطعا قوله و
كثرة علمه الخ بالكل انما هو في العلم التفصيلي انما بتصور الاشياء

كما هو المشهور من الفارابي والشيخ او بحضورها كما زعم
غيرهما قوله وهو القوى الحساسة التي يشعر فيها صور
الجزئيات آه الظاهر ان المقصود الجودة الا انه
وما فيها التي داخل تحت علة في هذه المرتبة لانه
قد مات يشعر فيها الجزئيات المادية وكانه عدها
المرتبة الثانية وان لم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة
بعيد وكيف يكون ادون من القوى الحساسة مع ان ما
فيها ليس مما يمكن عدها من المرتبة الرابعة التي هي التعقل
المحض قوله لزم ان يكون جميع الحادثات الواجبة آه
لان الجميع معلول له فعلمه بذاته مستلزم لعلمه بالجميع
فلزم الخلف لان هذه العلوم التي معلولة له ولا بد من
علمه بالعلوم التي قبلها او ينتهي الى علم ليس معلولا
له فيكون عينه لان كلما هو غيره كان معلولا له وكونه
عينه باطل لان حضور المعلول غير حضور العلة قوله
ولا يلزم المثل الافلاطونية اذ المثل الافلاطونية هي الصور
العلمية القائمة بذواتها لا الموجودات العينية قوله
ولا محذور في احتياج الواجب بالذات لا بحمل انه ليس
هذا احتياجا للواجب الوجود بالحقيقة بل انما هو لا محالة
كون هذه الصور محتاجا في الوجود الى ذلك المحل وان وجود

فيها

عله

وجود

وجود في شيء آخر كالاعراض حلا فاطلاق لفظ الاحتياج
نظر الى الشايع ثم عن ذلك قوله فاول ما صدر عنه الصور
لم يتصل بانه حاصل في ذاته ثم او قائمة بانفسها كما
هو مذهب افلاطون وعبارة بهمنيار يفيد الاول
كونه واجب الوجود بذاته هذه العبارة والا يقرها
لا يفهم لزوم الاستكمال بهذه الصور قوله بل كماله
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم نعم ان هذه الصور
وان كانت موجودة فيه لا باحد الوجوه المذكورة المعهودة
لكن كماله ليس لاجل وجودها فيه بل من حيث انه مصدرها
وعالم بها ثم انظر على هذه الصدور لا وجودها له
وان كان وجودها له واقعا الا انه نحو الانحاء المذكورة
فعرضه ليس لغير الوجود له او فيه مطلقا اذ صرح انها اعراض
موجودة فيه بل غرضه ان عالميته وكماله ليس من هذه
الحيثية بل من حيث الصدور قوله وليس هو عالما
لان له تلك الصور آه وان كان له تلك الصور لكن العالمية
ليس لاجل كونها فيه بل لاجل كونها منه قوله فان جميع
الموجودات العينية اشار بها الى ان الصور المذكورة ايضا
على هذا المذهب ليس مسمى بالعلم المعبر عنه بالموجودات
العينية في هذا المذهب مسمى بالعلم المعبر قوله

بالنسبة الى الجوهر العرى آه وكانه هذا في نظره لخص من قوله الا انا
بالنسبة الى الصور التي ليست موجودات عينية حيث لا يكونوا
مسبوقة بالعلم المغاير كما في المذهب الاول قوله الا انه سابقه
يمكن ان يكون الاشارة في قوله والمغاير اعتباري كما والم
الحسن سابقا في بيان العلم الاجمالي ان في الشهود العلم الكمالي
كان ذاته عالما بذاته وبجميع الموجودات علما ومعلوما فالتغاير
التغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار ويمكن ان يكون
الاشارة في قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلوم
لان العلم الذي هو عين المعلوم لا يكون صوريا والذي هو العلم
المقدم على الكل فهو العلم الاجمالي حسب نفي الصور لكن هذا لا
يناسب ما سيقول عن المصنف ان وجود العقل منه في
من حيث علم به مقدم عليه من حيث هو معلول له وانه لا
يسبق العلم المقدم عليه سوى ذلك قدر قوله وعلى هذا
مغايرها باعتبارين اطلاق الكلام على الاول والثاني
باعتبارين فان الاول باعتبار حصول الممكن والثاني
باعتبار حصول الممكن منه وكذا الحال في العالم قوله
فهو باعتبار الاول اي علمه بالغير باعتبار الاول اذ لا يصح
العلم بالغير في حد ذاته الا بعد الممكن لا علم بذاته فانه يصح
بالاعتبار الثاني قوله والعلم بذلك الاعتبار يكون آه

اذ لا يصح

اذ لا يصح استحضار الغير بدون صورته الذهنية او الخارجية
ولا يكون هذا العلم ذاتيا للعالم اي ثابتا في ذات العالم بدون
اعتبار الغير وحصوله قوله وكذا التغاير بين العلم والمعلوم
في علمه آه وكذا التغاير بين العالم في علمه الاجمالي المقدم
على ايجاد المقدم على ايجاد الممكنات اعتباري فيكون جوابا
عن السؤال بان العالم بالممكنات علمه المعلوم والعلم هو نفس
الممكنات فلا يصح الحكم بانه عينه والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك قوله للمعلومات بالذات
من الموجودات المعلومات بالحضور احترز به عن المعلوم
بالصورة كما في علم الواجب بذي الصورة فيلزم حصول
الصورة في الجوهر الاول مثلا فان العلم في الصورة المذكورة
مغاير للمعلوم بالذات لا بالاعتبار قال المصنف فلما
من نفس نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها
وبين العالم اقول ان كان مراده انهما ممكنان في صورة
اتحاد العالم والمعلوم فهو غلط لان احد الطرفين في
المذكورين من صفة العلم على تقديره والطرف الآخر في
احدهما العالم وفي الآخر المعلوم فاذا اتحدا فكيف
يحصل النسبتان لان مناط تغاير النسبتين تغاير
الطرفين ولو في الجملة ولو فرض يكفي التغاير الاعتباري

فهو مناط الجواب الذي ذكر بعد التسليم فقلعونا في الكلام
وان كان مراده انهما مكلفان في صورة تغاير العالم والمعلوم
فلا نسلم فما ذكره لان الكلام في صورة اتحاد العالم
والمعلوم كما في علم النفس بذاته فقد شرع لاعتراض يرد على
قوله واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي كنسبة
الاول الى مابين المذكورين اعتبرت الحقيقة فيهما الى
اعتبار النسبة سواء كان بالعرض او بالذات تقتضي تغاير
الطرفين في الجملة فسلم تغاير العالم والمعلوم النسبة
فلا تتم هذا الكلام اصلا لا تحدث كفاية التغاير الا عتباري
فظهر ان الجواب ماذكره المصنف وكان ما في الكلام لغوا
محضا ولا يمكن مع وضوح التغاير بالكلية بالاعتبار
كما فعله الشارح قبل التسليم مع اعترافه في اثناء الكلام
بخلافه نعم يمكن نقض الدليل تفصيلا بانفسنا والحل ماذكره
المصنف قوله فاشار الى هذين القولين القول الاول هو الاخر
ماذكره بقوله الحاصل كما لا يحتاج الى آخره والقول الثاني
ماذكره بقوله ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية
قوله اشد ماهنا الى اقول الاشد على هذا المعنى يكون
وصفا للحصول بحال متعلقه اي هذا الحصول بالهوية في
الانسان اشد من الهوية في ذلك وهذا لا يقتضي كون الحصول

هذا الحصول اشد في كونه حصولا لغيره من ذلك اذ ربما
يكون الشيء اضعف من غيره من جهة مع ان بالهوية في تحصيل
امر اشد من بالهوية ذلك الغير في تحصيل ذلك الامر
لمناسبة خاصة وعلى المعنى الثاني يكون الاشد وصفا
للحصول نفسه وهذا اظهار المعنيين فتامل قوله
كما في ادراك الانسان الظاهر يكون مثالا للمنفي بان
يكون مثالا للحضور عند المدرك فان الصور الخيالية في
الحس حاضرة عند النفس الناطقة ويمكن ان يكون مثالا
للمنفي فان الصور الخيالية والحس لا يدرك الا بحصولها
في العضو فالمراد بادراك النفس الانسان ادراك
قوى النفس وهو بعيد فتدبر قوله ولا تظنن ان هذا
الارتباط فيه انه خارج عن القانون لان المصدرة في هذا
المقام موجبة والمذكور سنده فكذلك الاحتمال قوله
فاذن لا تعزب عنه مثقال ذرة يشكل هذا بالجزئيات
المادية المتشكلة فلا حدوثها اذ لم تحصل هو الموجب لكون
حاضرا في سلسلة الموجودات الى آخره ولم توجد صورتها في
الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول صورة
المتشكل الا في آلة جزئية ممنوع حساسية فلا هذا ما القول
بالاكتفاء بالعلم الاجمالي او تجويز حصول صورة المتشكلة في

بتجويز حصول صورة المتشكل في النفوس المنطبعة
الفلكية قبل حدوثها ١٢

الجواب قوله انما هو مسبوق بالعلم الاجمالي وعلى هذا
فما ذكره الشارح في عبارة شرح الاشارات من ان علمي الصانع
الاول والمعلول الاول بها اعتباري كالتغاير بين ذات العلة
العلم نفسها فالمراد لمستلزم العدم على الاتحاد بل هو العلم
التفصيلي الذي مع الاتحاد فتامل قوله كنسبة الشيء الى
الصور الناشئة سواء الوصف بعد كلام الشيخ الشهاد
انه لا يلزم العلم المعدوم الشيء وان العموم فالجواب فلا يلزم تصحيح على هذا
التقدير فصحح ما ذكره في المحصول قوله فان العالم البسيط
نفس تعلم من حال الصورة الناشئة المسائل الى الشيء ما هو البسيط
من علم واجب الوجود بالنسبة الى الكل الذي هو الغاية قوله
وانه قاعدة ط فان مراده من اتحاد الموجود في تعريف
العلم الموجود الموجدة بنظر ما وقع في عباراتهم من ان المراد
من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا
افيد والظاهر انه اشارة الى ان مراد المحصل ان العلم التفصيلي
هو الموجود المنكشف والعلم الفعلي الذي صرحوا العموم
وعبروا عنه باتحاد المنكشف هو العلم الاجمالي فلا منافاة
قوله زوال ذلك العلم الخ اقول لا شك ان كلام الجواد
المعترض له اختصاص بزمان هو ظرف وقوعه فاذا
فرضنا ان اليوم الذي هو وقت تكلمنا هذا ظرف لوجود

العلم

حادث

حادث معين فنقول انك ان تأملت وجدت هناك
معلومين احدهما كون هذا الجزء من الزمان ظرفا لهذا الحادث
وهو معنى حقيقي لا يتغير بتغير الزمان وغيره فانه اذا كان
وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق دائما ان يوم
الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله في الواقع
تعالى شانه بل في غيره ايضا لو كان عالما بالشيء هو الاحق
الا انه لا سبيل لتغيره والشبهة لا تجري في ثبوت مثل هذا
المتغير وهو الذي ذكره المحشي ونقاه والثاني كون هذا الجزء
من الزمان هو الحاضر الآن عندنا مع هذا الحادث المخصوص
دون الذي قبله وبعده ولا شك في تغير هذا المتغير و
العلم به في حقنا اذ بعد يوم الجمعة اذا فرضنا انه وقت
وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا الآن هو
الحادث المذكور مع يوم الجمعة اذ الحاضر الآن هو يوم
ما بعده وكذا قبل يوم الجمعة وهذا ظاهر وعرض الشيخ
في تقرير الشبهة اثبات التغير في هذا المتغير في حقه تعالى
في الاول ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا في حقنا بان
يقال اذا حضر يوم الجمعة مع دخول زيد الدار فيه مثلا
عنده لم يحصل له بل انضم العلم بالمعلومين المذكورين كما
عرفت فاذا انقضت الجمعة وصار يوم السبت فلا كلام

في الجزء الاول وانه لا يتغير واما الجزء الثاني وهو ان الآن
هو يوم الجمعة الذي دخل فيه زيد الدار ان كان باقيا لزم الجهل
لان الآن هو يوم السبت دون يوم الجمعة وان تغير لزم
التغير وهذا طويل لا يندفع الا بالجواب المذكورين في
الكتاب احدهما قبول التغير المذكور وانه تغير في الاضافات
كما في الجسم وتغير الاضافات ممكن والثاني ما نقل الشارح عن
الحكماء انه يعلم النسبة المتغيرة الآن وكان وسيكون لو هم ولا
يستلزم الجهل بالتغيرات المذكورة العارضة للحوادث مطلقا او
ما ذكرنا في تقرير الشبهة هو صريح كلام الشارح حيث قال وعلم
ان زيدا في الدار الآن وعرضه الاشعار بالجزء الثاني و
لذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم للجزء
الاول وكان غرض المحشي من التقرير المحل الذي ذكره بقوله
ويمكن تقرير الدليل الخ ما ذكرناه لكن لما رأى انه يمكن حمل كلام
الشارح عليه بصرفه عن الظاهر حمل بطريق ولو كان هذا
هو مراد المحشي فهو الظاهر كلام الشارح دون ما حمل المحشي
كلامه عليه اولا واعترض عليه فتامل وقد يتوهم انه يرد
على المحشي انه كيف يقول بانه لا يمحو الزوال المذكور في الجواب
الوجود له و ورد ان علمه حضوري ولا يمحو انه
زوال الحضور بعد تقرير الزمان والعدم اقول وجه

الوهم

الوهم ان ذلك ... وما سبق لو علمه وكيفيته
علمه بالمعدومات وقد يجوز سابقا كيفية علمه بالمعدومات بطريق
حضور صورها في الجواهر المجردة او نحو آخر والحاصل
ان ذلك مقام آخر وقد سبق الكلام فيها في لزوم التغير
سواء كان العلم حصوليا او حضوريا فتامل قوله
لان ذلك العلم اي العلم بالدخول في الآن الماضي او على الاطلاق
قوله لا يستلزم زوال المذكور اي المذكور اولا والحاصل
وهو ان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم
او في شهر الاول من الآن قوله ولا عدم البقاء اي بقائه
في الدار في الآن الثاني قوله ويمكن حمل عبارة الشارح
على هذا التقرير بان يكون وجود زيد في الدار حين لم يحضر
عنده بل في آن حصوله في الدار فان حضر عنده في ثاني
الحال لزم التغير في علمه وان لم يحضر لزم الجهل فيكون مراده
من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الآن الاول
وانتقاله الى الحضور واراد بالبقاء بقاء عدم حضور
الوجود مثلا الى الآن الثاني وهو جهل تعالى عنه قوله و
في هذا الاشكال وكون مقتضى كلام الشارح انه يكون في
الموجودات مطلقا حين يلزم كونه فيه اشكال كما علمت
الحسن والاصناف مع ان ثبات ذلك على نحو الحصول

وتبدو اقول هذا انما يحتاج الى الطف من هذه قوله وما يتعلق
بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة لو هذا انما ابو
عليه الخبر ان المجمول الدواني وصدر المدققين قوله
وناكد هذا الحسبان عندهم آه اشارة الى ما ذكره المحقق
الدواني في حاشية القديمة على مبحث التشخص حيث قال
في مبحث تعلق العلم من المتأخرين ان هذا الامر في الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علمه
بالجزئيات المادية وغرضه من حديث الماديات انه لو لم يكن ماديا
يلزم عدم علمه تعالى على الحكماء وان لم يكن له من كلمة ... كما
حسبه المتأخرون بناء على ما صور هذا المجمول كما يظهر من
آخر كلامه في تلك الحاشية من انه صور ادراك الجزئي الجزئي من
حيث هو جزئي والاحساس انما هو طريق لادراك الجزئيات
المادية فاذا فرض ان هذا التشخص المحض بزعم المتأخرين حيث
لا يلزم عدم علمه تعالى على زعم الحكماء لقولهم بعلمه بها على
الوجه الكلي لئلا يلزم ان الاحساس مختص بعدم الجزئيات
المادية فلذلك قال ان هذا الامر مادي حتى يلزم عدم
علمه تعالى على الحكماء فتأمل قوله ينفون حصول صورة
للجزئيات اي من حيث هو جزئي وهو كونه مشارا في الحس

ثم نفي

ثم نفوا عنه تعالى احساس الماديات لا ادراكها على
زعم هذا الموجه قوله فهو مدرك له على طريق التعقل
قال صدر الحكماء في حواشي التجريد مثلا اذا علمت
المحاذاة ما علمته بالحس او ولدت مثلا قطرة ماء
مقدره بالمقدار الكذائي في الآن الفلاني الى غير ذلك
حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات
التي ادرك القطرة متصفة بها في الحس فيتصور ك
القطرة المذكورة بجميع ما ذكر ونتصور المخاطب لا
يمنع عنها مع ان المتصور واحد قوله وذلك انما
يكون بالاطلاع الحضوري آه اذ في الحصول لا بد
ان يكون المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما
غير المعلوم بالذات للآخر لامتناع حصول صورة
واحدة لكل منهما بل لا بد من التعدد قطعا قوله ومع
مكابرة ليس كذلك لجواز تعدد الحضور بالاعتبار
وربما يكون للمبادي مثلا حضور عند المبادي يكون
بحسبه جزئيا عنده مع امتناع هذا الحضور عند
المجرد وحضور آخر عند المجرد يكون بحسبه كليا
كما في الصورة فافهم قوله وهذا الاحتمال مع ما
فيه كان مراده انه يلزم كون المعلوم بالذات اي

الصورة الحاصلة لاحدهما مغايرة للمعلوم في الجملة
وهو خلاف المذهب المنصور من ان العلم عين المعلوم
بالحقيقة والذات قوله لا دخل له في تصحيح التأويل لان
علمه تعالى يكون علما بالصورة المتقدمة على الايجاد الذي
لا يستلزم التغير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء
باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير والعزوب
الناشئ المذكور يصحح عليه المذكور بحيث لا يعزب عنه شيء
اصلا ولا يلزم التغير قوله وبالجملة ان يكون التشخص
المذكور آه اي التشخص الذي يكون معلوما للعالم
من الازل بحسب الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما
بالذات وللآخر بالعرض وذلك قسمان في بادي النظر
احدهما ان يكون من التشخص المدرك بالقسم الاول هو معلوم
له بالذات وعدم المدرك بالقسم الآخر هو معلوم له
بالعرض والثاني ان يكون بالعكس وبالنظر الثاني اي
بعد التأمل يظهر بطلان القسم الاول لظهور امتناع
كلية التشخص المعلوم بالعلم الحصولي من حيث هو كذلك
مع جزئية الصورة الحاصلة منه والقسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في انه لا يصلح لتوجيه كلامهم لانه على
هذا الاحتمال ايضا يكون علمه تعالى بالصورة فيعزب عنه

الوجودات

الموجودات العينية باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير
قوله والفلاسفة يتحاشون عن ذلك آه بخلاف
المص فانه التزم التغير وقال لا فساد فيه لانه تغير في
الاضافات قوله ورد عليه ما ورد على اختيار الشق
الاول اي عدم علمه تعالى بالموجودات العينية من حيث انها
موجودات عينية وهذا انكر بزعمه قوله لا دخل له
حكم الاول لان الكلام في العلم باعتبار الوجود العيني
وبزعم المحشي لا يقع ما ذكره وقد عرفت فساده
قوله اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية لا يحوم حول
الكلام المص على الوجه الذي يقول به المحشي لدفع اعتراض
السيد هو ما حمله المحشي عليه وان كان المناسب بظاهر
الكلام ما حمله بعض الفضلاء ولهذا حمله المحشي على ما حمل
فتأمل قوله لا نحكم بالعدم على شيء وذلك عدم نحو
هذا اسلم في المكان لانه قار الذات ولعدم حال الزمان
واستقر عليه من الحوادث لحال المكان واعتبروا
الزمان لعدم قرار الذات وكذا الحوادث المستمرة لعدم
الزمان قوله اذا المراد بالحضور حضور امر مباين
العقل آه هذا دليل على انه لا يتصور الحضور بالنسبة
واما العقلية فلانه لا يتصور بالنسبة الى العقلية الظلمة

المستمر في جميع الازمنة فالمراد بالعينية المطلقة
نظرا ما سيقول في توجيه كلام المص قوله لا انه ليس
زمانيا اي ليس له زمان يختص به وحصر بل ليس هو في
عين من الازمنة قوله غير مختص بواحد من الازمنة بل هو
هو موجود في جميعها الا ان معنى انه لا يعتبر الزمان كما هو الظاهر
من العبارة قوله في ان وجوده اي وجوده هو اي المخصوص
ادون عرفت انه لا يكون وجوده مخصوصا بزمان يختص
يكون هو معدوما في غيره هو غير ذلك قوله والمص انه
هو مبنيه على ان هو اي ليس بحيث يوجد في بعض الازمنة قبل
وجود الواجب فلم يدرك الواجب حتى يكون ماضيا
بالنسبة اليه بهذا المعنى وكذا بعضها لا يوجد بعد وجود
الواجب هو حتى يكون مستقبلا ولا يكون الزمان الذي
مع وجود الواجب مخصصا به حتى يكون حالا الا ماضيا
ولا مستقبلا بل كل ذلك نظر فان وجوده هو لا اول
له ولا بعد له بل ازلي ابدي ولا مضي ولا حال ولا استقبال
بهذا المعنى وان يوجد هذه المعاني الثلاثة باعتبار بعض اجزاء
الزمان لكن غرض المص هو النسبة بالمعنى المذكور عن الواجب
لا بالمعنى المشروط بعض الزمان هذا مقصود المحشي ولا
يخفى بعده عن عبارة المص قوله انه لا يعلم الجزئيات بالكلية

لا يعلم

لا يخفى التكلف في ما حمل كلام المص عليه والظاهر انه نقل
كلام الحكماء وعلى مذهبهم وبحسبهم كما هو دابه وان لم
يكن موافقا لمذهبه والتحقيق الذي هو الحق عنده هو ما
اشار اليه بقوله ونفي الاضافات حكم واشار اليه
المص في آخر عبارته المنقولة من شرح الرسالة قوله
بحث من وجهين الاول انهم لا يجوزون التغير في العلم
التفصيلي اما في ان الشيخ صرح في الشفاء بانه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع
تغيرها عقلا زمانيا مخصصا قوله ولا يخفى ما فيه اي
لزوم عدم علمه بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجوداتها
العينية التي فيها التغير قطعا واما الكلام فيها قوله
الا ان يحمل كلام المص اي بالتأويل الذي ذكره المحشي لكلام المص
فيكون المراد انه يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات فالتسمية
باعتبار معلومية كل منهما وان كان تفاوت كيفية العلم
باعتبار التغير وعدم التغير ويشكل هذا بانه صرح بعض
الفضلاء بان هذا العلم بالجزئيات لا يسمى علما كالعلم
بالكليات فكيف يرجع القول المص على ما حمله المحشي من انه
قائل للتغير الا ان يحمل قول بعض الفضلاء لا يسمى ليس علما
كعلم الممكنات المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون

صح

ما هو فيلزم ولعدم شعور علمهم بمعرفتهم غافلون بعض
الاشياء لعدم العلم بالمعلول اشياء آخر والواجب الوجود
يعلم الكل فلا يعزب عن علمه قوله كان محصورا باعتبار
الوجود الخارجي مختصا بتلك الأزمنة كون المعلوم باعتبار
المحصور زمانيا لا يوجب كون العلم به زمانيا وهذا من
العجائب قوله الجار زمان وجوده وتكلم بحصول وجوده
وتكلم به فبطلان هذا لعدم اختصاص وجوده مع
لا لعدم اختصاص التكلم به فالمراد ان الصور زماني يختص
تكلمه به زمان وجوده لا بخصوصه فلا بد من
ملاحظتهما معا وكذا العبارة الآتية قوله ولا يثبت
مذهب الحكيم فانه قال بحدوث العلم الزائد على الذات
مرغم المحشي لانه قال بانه حصوري فيحدث بحدوث الممكنات
قوله وانكار الانكشاف الحادث لا يخفى ان انكار
حدوث الانكشاف وليس كذلك بل انكار اصل الانكشاف
والحكيم لا ينكر الثاني بل الأول وهو الحدوث واشار بكاد
ان يكون كفرا قوله يجب لا خفاء فيه فانه يعرف بحيث الوجود
الخارجي والحضور قطعا قوله فهذا التأويل لا يناسب
مقصد عبارتهم اي التأويل بان غرض الحكيم من عدم الشعور
هو الشعور الخاص من انه لا يشعر بكل شيء وان كان قائلا

للشعور

للشعور الحادث كما ذكرت والحكيم ليس بمخالف لما ذكرت فقد
ان هذا ليس مناسبا للعبارة لانهم صرحوا بما ذكرناه
من العلم الحدوثي الشعور قطعا وليس كلامهم محتملا حتى
يحمل هذا التأويل قوله ان هذا التأويل غير مرضي عند الحكيم
لان الحكيم قائل بالشعور وهذا مبني على عدم الشعور الا ان
يحمل على ما ذكرناه قوله من لوازم عدم الشعور بالعلم القديم
فانما يقع من الحوادث والمعجزات فهي مستندة الى
علم القديم المقتضي لحدوث المعجزات على الوجه الذي
وقعت فهذا الشعور من لوازم عدم العلم اختصاصا وهذا
العلم الغير الشعور اذ لو كان بعده لكان بعد مقتضاه وهو
هذا الشعور فلا يقع هذا الشعور الواقع فظهر ان هذا الشعور
وقع لعدم ذلك الشعور فهذا أقول لا يخفى ان الشعور
باستناد المعجزات الحادثة الى العلم القديم مخصوص انما
العلم الاجمالي القديم دون التفصيلي القديم كما هو زعم
المحشي مشكل جدا اذ لا اعتبار في العلم الاجمالي فكيف
يستند المعجزات اليه فافهم قال الشارح ومنهم من قال
انه لا يعلم الحوادث قبل وقوعها أقول توضيح الدليل
على ما ذكره الشارح لا اختصاص له بالحوادث بل يلزم
لدلالة على انه لا يعلم الممكنات مطلقا سواء كانت قديمة

او حادث فمناط الدليل استنباط وجوب الاسناد من علمه تعالى
لو علم وان لا حصر مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك والجواب
على ان يعود ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي فالصواب
ان يقول الخصم بعدما اشار الى دفع توهم ان الوجوب المستنبط
من علمه تعالى ينافي الامكان والاختيار كما توهمه بعضهم ولا خصوصية
له بالقديم والحادث **قوله** لجواز استناد وجوبه الى امر آخر
حاصله ان المستدل جعل علمه تعالى واسطة للاثبات بالنسبة الى
الوجوب لا واسطة للثبوت فيكون علة للوجوب لا كما قال المستدل
وبهذا اشار بقوله ودل البيان على وجوبه فلا يتوهم ان
كلام الخصم مبني على النقض بل مطلوبه ان مبنى البحث عن معارضة
قوله وقد دل البيان على وجوبه آه ولا يدعي المستدل ان
علة وجوبه علمه تعالى بل علمه دليل على وجوبه اي سواء كانت علته ولا
يلزم من كون الشيء دليلا كونه علة فلا يصح نفي العلية بخصوصه
قوله وهذا مع الاطلاق لا يصح على مذهب الخصم ليس غرض الشارح
الاعتراض على الخصم بكون جوابه باطلا حتى يرد انه على سبيل الترديد
والتسليم فلا ينتقض كونه صحيحا موافقا لمذهب الخصم بل غرض الشارح
اظهار عدم ملائمته وانه لو امكن الحمل على ما هو الحق لا يحمل الا وهو
محمل على الحق وان كان ذلك هنا قال **قوله** والاظهر ان يقول
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان آه فالوجوب بالنظر الى الاسباب

الاول

الاول ومن جملتها ارادة الله وعلمه تعالى والامكان بالنظر الى
الاسباب الخمسة ومن جملتها ارادة العبد **قوله** ومؤيد
لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته لانه لا يفهم كون صفاته
تعالى مثل صفاتنا الزائدة بل المراد به الا كونه واجبا لهذه
الصفات فلا صفة حقيقية قائمة به وانما هو الذات
الموجب الواجب لهذه الصفات و[illegible] هو المراد من نفيه
الصفات ولعل معنى الحديث انه لا تفهموا ان الله تعالى موصوف
بما وصفتموه به من العلم والقدرة والحياة وغير ذلك
بالمعاني التي وجدتموها وفهمتموها من تلك الصفات لان كل ما
ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق لكم حادث مثلكم
مصنوع مثلكم في الامكان والحدوث والاحتياج
الى المادة مردود اليكم بالحقيقة انه مرجع هذا المعنى
فلا يستقيم الاعتقاد بانه تعالى موصوف بمثل هذه الا
بهذه المعاني التي ميزتموها بل حالكم في هذا الحال مثل
الصغار فالعقلاء لما وجدوا ان الله تعالى واجب العلم و
القدرة وقصدوا ان يصفوه فالمفهوم منه ما هو الاشرف عندهم
ووصفوه بهذه الصفات الان في نظر الامور التي [illegible]
ثم بهذه الاسماء لانها الطرف الاشرف من جميع الامور
وان لم يفهم انه بأي نحو وما هو هذا الطرف الاشرف و

الوصف بعلم الحوادث في هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله
ثم بالطرف الاخر الذي فيه فاتحة وهو الحدوث ويندفع بها الحدوث
القول بزيادة الصفات لان مصحح الحدوث بالحقيقة هو زيادة الصفات
ويؤيد القول بالعينية **قوله** فحاصل الدليل ان الارادة امر
زائد لا ترجيح اه اقول على هذا لا يكون القدرة ايضا زائدة على
الداعي بل لم يبق من الصفات زائدة على الداعي فان الصفات
كلها عين الذات عند المص فلا وجه لحكمه بان الارادة ليست زائدة
على الداعي دون القدرة وباقي الصفات المذكورة والحاصل ان الكلام
في الصفات المغايرة بالاعتبار وهو لا ينافي عينية الكل للذات
بحسب الخارج ولا يلزم ان يكون البحث عن الصفات واثباتها ونفيها على
مذهب العينية لغوا محضا فلا يرد الحكم باثبات ان الارادة
ليست مغايرة للداعي بالاعتبار ايضا وليست اعتبارا آخر للذات
سوى الداعي فحاصل اعتراض الشارح على المص ان ما ذكره
المص اولا بعد الورد لا يدل على زيادة الارادة على الذات
بل يدل على عينيتها للذات دفعا للقدرة ولا يلزم منه
ان يكون عين الداعي كما لا يلزم من عينية الصفات للذات ان يكون
بعضها عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا
شك ان كلام المص في موضعه فالأولى ولعل ان الشارح بناء
كلام المص على ادعائه ان المص قائل بزيادة الارادة

توهم المحشي من كلامه واشارته في اوائل الحاشية بل مراده
ان هذا الدليل يدل على عينية الارادة للذات لا للداعي وحط
من الشارح وهذا عجيب من المحشي وما يدل على ان ما ذكره غرض المصنف
للمص ان المصنف قد حكم بزيادة الارادة على الداعي في الممكنات
المص حيث قال في مبحث الاعراض من هذا الكتاب ومنها اي
ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من
العلم ولا يخفى ان ما ذكره المحشي من التأويل لا يجري فيهما لان عينية
الصفات للذات عند المص لا يكون الا في الواجب دون الممكنات
اقول يمكن توجيه كلام المص بان مراده ان الارادة التي علمنا
انها المخصصة للافعال لو كان عين الداعي الذي هو العلم بالنفع
او الذات باعتبار انه علم بالنفع لكان عين الذات مطلقا لان
الذات من حيث اعتبار كونه عالما بالنفع لوجود حادث في وقت
معين دون ملاحظة ان بعض الاوقات اصلح للصدور
[illegible] الى جميع الاوقات والممكنات على السواء كما ذكر
في اول عموم قدرته والارادة لا يكون نسبتها الى الجميع على
السواء فلا يكون عين الذات بدون الاعتبار المذكور
فاذا لم يكن عين الذات بالاعتبار المذكور المفسر بالداعي
كان مغايرا للذات مطلقا فان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم المحذور والحاصل ان المص والمحشي لما

لابد لترجيح الفاعل المختار سوى ذات الفاعل وامر مرجح لوجود
الفعل على عدمه في نظره وهذا المرجح ليس من طرف الفاعل بل
لابد من حصول اختلاف خارجي مطلقا حتى يختلف نسبته الفاعل
الى الاشياء باختلافه وملاحظته والعلم به من طرف الفاعل
اولا لكن ذلك لم يمكن اقدام المختار على الفعل عدم وسموا
العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا وقالوا ان هذا العلم هو
المخصص للايجاد لشيء دون شيء ووقت دون وقت باعتبار
اختلاف معلوم المختلف بحسب اختلاف الاحوال والذوات
في نفسها فسموه بالارادة انها المخصص المذكور في
واستدل المصنف على ان هذا العلم هو المخصص المذكور لا
شيء آخر بانا لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة
الذي هو في الواقع على نسبة الذات وكان المخصص غيره
مما ذكرنا انه لابد في المخصص من اختلاف النسبة حتى يصلح
للتخصيص والذات الاحدي من غير اعتبار علم المختلف
نسبته باعتبار اختلاف المعلومات لا تختلف نسبته الى شيء من
الاضداد مطلقا فيلزم كونه امرا خارجيا مغايرا للذات
فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل
وعلى هذا الامر دفع ما اورده المصنف من انه لا دخل لكون الارادة
غير الداعي او غيره في لزوم التسلسل بل انما يلزم من زيادة

الارادة

الارادة فان كانت زائدة يلزم التسلسل والا فلا مع ان القول
بزيادتها اتفاقي اذ علمه سواء قلنا بانها عين الداعي او لا انتهى
وذلك لانك قد عرفت ان كونها عين الداعي حتى بالاعتبار
يستلزم كونها عين الذات مطلقا فيلزم الفساد ان قلنا
ولا يخفى ان المصنف لم يثبت من قوله ومخصص لبعض الممكنات
بالايجاد سوى وجود مخصص لبعض مخصص الايجاد لشيء
دون شيء ووقت دون وقت وسماه بالارادة واستدل
على انها ليست العلم بالنفع ولم يثبت عنده شيء سوى المخصص
المذكور كمثل وعدم جزء لكونه انه عين الداعي او غيره ولا يحتمل
ان يثبت عند المصنف انه لابد منه للمخصص وسماه بالارادة
ثبت انه هو الداعي لما ذكرناه من الدليل ولم يثبت عنده ان لزم
ذلك حتى يظهر انه شيء هو غير الثابت شيئا آخر زائدا على
المخصص المذكور كمثل وعدم وامثالها وسماه بالارادة وقال
انه زائد على الداعي فلا يضر المصنف فان مدعاه ان المخصص
هو الداعي لا ان كل ما اثبت احد هو الداعي وقد ثبت
بالدليل المذكور ان مناط التخصيص ومبناه لا يمكن ان يكون
سوى العلم المذكور ولم يقصد بالمخصص سوى ما هو مناطه
ولو فرض احد انه يحصل من هذا المناط شيء آخر وسماه بالارادة
فلا مضايقة معه الا انه لم يثبت اصلا قوله وما توهم انه

يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح لان المختار هو المرجح بدون
مرجح المختار فانه يستلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن
فيه فتامل فيه فانه دقيق قوله اقول قد عرفت ان الداعي
هو علم الذات عند المصنف آه ولهذا قال وليست زائدة على
الداعي ولم يقل وليست مغايرة للداعي ليكون اشارة الى
ان الداعي عين الذات والارادة ليست زائدة عليه اذ
لفظ الزيادة يستعمل فيهما بنسبة الصفة الى الذات
بخلاف لفظ المغايرة وهذا مؤيد قوله واما على الوجه الذي
قرره السيد المذكور آه هذا على اذ قد عرفت ان السيد و
من قال بذلك قائلون بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فالمحسوسات الجزئية كلها عندهم بالحس على زعمهم
لست جزئيا لعين الامر ومن معلوم لله على الوجه
الموجود في الخارج بدون الاحساس على الوجه الكلي وهو
الابصار والسماع وما اتصف فيه على الوجه الكلي على هذا
الزعم لكن هذا يحتاج فيه الى لطف قريحة فكلامه غير معتبر
نعم لما زعم ان الادراك على الوجه الكلي لا يتصور الا بتصوره
الا الموصوف العقلي من حيث كذلك ومن صحح هذا الكلام
بناء على العلم الحصولي حكم بكون كلامه معتبرا فتامل على ان
ما ذكره السيد ونقل بناء انما يكون في توجيه كلام الحكماء و

لا يلزم

لا يلزم ان يكون هذا مواجها له قوله واما ما قيل من ان هذا
الاستدلال انما يتم اقول يمكن توجيهه بوجهين الاول
انه انما يتم استدلالا لكن بالوجه الذي الحالين لو لم يكن
الحالة الثانية بدون الاحساس حتى يتصور ثبوته في
الواجب تعالى وهذا باطل لانه لا يستلزم الحصول
الحالة الثانية الا بالحس وهو ممتنع في الواجب سبحانه
وهذا التوجيه وان كان ينطبق عليه ايراد الذي ذكره المحشي
بقوله وليس شيء فان حاصله امكان الحالة الثانية بدون
الاحساس في الواجب تعالى بطريق الاطلاع الحضوري لكن على
هذا كان العلم المذكور في اصل الحاشية انما يتم لو لم يكن
العلم بمعنى الادراك بل المراد آه عبارة عن الحالة الثانية
المذكورة في الاستدلال وتعبيرها بالعلم عن طلاقة لسوق
الاستدلال هذا والتوجيه الثاني انه انما يتم لو لم يكن
الحالتين لو كان شيء هو معلوما بعينه قبل الرؤية حتى يكون
ان يقال انه لما كان العلم به حاصلا قبل الرؤية فما يزيد
عليه هو الابصار لكن لا نم انه معلوم قبل الرؤية اذ لا يتم
العلم بالمحسوسات بطريق آخر سوى الحس فلا يكون هو معلوما
قبل الرؤية فلا يثبت شيء زائد على العلم حتى يكون هو الابصار
والظاهر ان هذا هو المراد ما قيل كما يظهر من الناظر في عبارته

الحالتين

[illegible]

ولا نخوانه لا يصح رد ... لان ذكر امكان الاطلاع بحضور
على هذا الصور لو ارتبط اما يكون لتصحيح العلم بالمحسوس قبل
الاحساس بالرؤية مثلا ولا نخرج ان يكون الحالة الثانية
مشتملة على امر زائد على الحالة الاولى التي الاطلاع بحضور
ح ليس امرا ضروريا بل ممنوعا بل المراد [illegible] على هذا التوجيه
ان يقول لا يتوقف الفرق بين الحالين على كون الثانية هو المعلوم
بل يكفي وجدان الفرق بين العلم بشيء ورؤيته يشير الى
ان هذه الحالة غير تلك الحالة فتحصل جواب الدليل ح بما ذكره
المحشي من قبول الفرق وان الفرق لا يمنع كونها نوعا من
العلم اه قال قوله اما يصح لو انحصر العلم [illegible]
[illegible] اه لا يتوقف على هذا الا [illegible] الا انه
يقول انا اذا علمنا شيئا ورأيناه ثانيا [illegible] فانا نجد بين
الحالين فرقا ضروريا فان الحالة الثانية بالنسبة الى
الشيء الثاني مشتملة على امر زائد على مرتبة العلم وهو الانكشاف
قوله فعموم قدرته يدل على الكلام اي قوة الالقاء لان
عموم القدرة انما دل عليها فقوله وقوة الالقاء عطف
تفسير للفظ الكلام الواقع [illegible] ولفظ الكلام الواقع
ثانيا مضاف اليه للفظ الالقاء حذف [illegible] ومن جعلها
القاء الكلام فان المراد منه الحروف والاصوات [illegible]

لا تخلو

لا تخلو من شيء قوله وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
اه وهو نفس الالقاء المستلزم لثبوت ما به التكلم اي
الحروف والاصوات فثبت الكلام بكلا معنييه اي احدهما
بالفعل وهو قوة الالقاء التي عبر عنها بالتكلم والثاني
بالشرع وهو الكلمات في الاصوات التي عبر عنها بما به التكلم
اللازم للالقاء الثابت بالشرع قوله نحو تكلم كلاما وهو
معنى التكلم لانه وقع في هذه العبارة مفعولا مطلقا
لفعل تكلم فثبت ان الكلام جاء بمعنى التكلم وتكلما
[illegible] في موضع مفعول به وهو ما به التكلم فثبت للفظ
الكلام معنيان قوله اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على
معنى التكلم بل حمل على نفس الحروف والاصوات قوله
[illegible] ان يكون [illegible]
او القدرة التي هو التكلم الجميع قوله الا ان يصرف عن
ظاهره بان [illegible] دلالة الكلام اللفظي على التكلم بواسطة العرف
[illegible] الكلام اللفظي في [illegible] صفة التكلم فيكون
المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية قوله ولا
يخفى [illegible] الحكم [illegible] لان العلم الا [illegible] العرف
[illegible] الا ان يكون مدلولا للكلام اللفظي الا انا
[illegible] قوله [illegible] ان [illegible]

لا بحرف فانه فان من قال بان الكتابة تصوير اللفظ لم يقل ان الصور هو اللفظ حتى يلزم عليه في نظره المذكور كون المصور هو النقش او ان المصور هو المكتوب هو اللفظ الذي الصورة هو فكذا يلزم ان المنقوش هو النقش اي ذو النقش هو ولا فائدة فيه فان ذا النقش هو النقش قطعا وهذا الوجه مما ذكره المحشي اولا الا انه لا حاجة الى الالزام ما الزمه في قوله والحاصل ان المصور يكون حينئذ والغاؤه يكون باطلا والمكتوب على اللفظ على حاله والحينئذ بل لا يخفى فساد هذا الالزام فان الكتابة لما كانت معناها جعل اللفظ او غيره ذا صورة ونقش لم يصدق المكتوب حقيقة على النقش والصورة اذ النقش لم يجعل ذا النقش بل على النقش واما جعل اللفظ او المعنى ذا نقش وصورة وهذا لا يرد فيه ان المعنى هو المصور والمنقوش حقيقة كما ذكره الشارح والفرق بين الاثبات والكتابة ظاهر فما ذكره المحشي في قوله والحاصل لا يرد انه ما ذكرا ولا فائدة **قوله** سوى آخر لا يخرج فيه القياسان المذكوران آه لا يخفى ان المعنى مستركان في صحة احد القياسين فيهما دون الاخر والمعنى انه حكم بان القياس في احدهما دون الاخر **قوله** وهو معتبر في كلام الوجهين لانه قال في

الوجه الثالث انه يسمع من جهة الكر آه و في الوجه الثاني قال انه يسمع بصوت من جميع الجهات فاعتبر في كلا الوجهين السماع من الجهة في الجملة بخلاف ما قرره المحشي فانه اعم من ان يكون سامعه من الجهة اولا **قوله** بل لا معنى له آه الا اصرا على الحاصل لا حاجة اليه بل يكون كذا فكيف يكون محتاجا اليه فما يكون بحث قوله بل بيان لكيفية حال لفظ الازلي فقد سلك ضعف كونه محتاجا اليه عن لفظ الازلي عطف عليه بل انه وضعه وحاله كذا فلا يكون محتاجا اليه مثلا ما كان زيد كاتبا بل ساعيا صرح بذلك حيث في آخر قوله والحاصل يظهر التوجيه على تمام الكلام فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والوجه من هذا السطر بل انه افاد بقوله بل لا معنى الى آخره عدم الاحتياج الى ذكرا ولا الا ما يتوهم انه يرجع من عدم الاحتياج الى الكلام الثاني اذ لو قطع النظر عنه وسلم الازلية بدون التأويل في الكلام المعقول يكون لفظ الازلي مفيدا لاخراج الكلام اللفظي اذ لا يكون ساعيا بدون الحروف والصوت قطعا وانما الكلام المذكور بحيث بل لا يفيد فائدة المعنى مطلقا بل فائدة بدون التأويلين المذكورين وعلى تقدير التأويلين لا يكون فيها بل يكون عدم احتياج اليه كما فرع عليه آخرا انه فلا حاجة اليه

في الهواء فتأمل **قوله** وهو ليس ازليا الا باحد المعنيين
اي وان كان المراد المعنى النفسي الصادق مع ما هو القديم بالذات
فالالفاظ الفاء اللفظ كما سنحققه فان على هذا المعنى
لا يتصف ازليته الا باحد المعنيين وهذان المعنيان
غريبان في الكلام اللفظي الذي يلزمه الحروف والصوت قطعا
فظهر ان هذه الازلية لا تفيد تخصيص الكلام المذكور
بالمعنوي الذي هو مراد الغزالي فلا يكون بحثا اليه ولا يحتج
في صحة هذا على مذهب اهل الحق الذين قالوا ان ازلية الكلام
المعنوي لا يتصف الا باحد المعنيين واما على زعم الاشاعرة
القائلين بان الكلام المعنوي صفة لله تعالى ازلية سوى العلم
والارادة وسائر الصفات فلا باس ان يفيد الازلية خصوصية
بالمعنوي وفائدته اخراج اللفظ وكانه هو مسطور الغزالي
فلا يحتاج الى اضمار **قوله** باعتبار الوجود العيني متعلق
بقوله بلا صوت وحرف اي ليس له صوت في الوجود العيني
اي عالم الملك وان كان له صوت وحرف في العالم المثالي
وعالم العقل **قوله** وتمامها المعنى الذي هو مقصود بالذات
سواء كان مع الالفاظ المثالي اولا لانه شرط وجوده
عن الالفاظ مطلقا حين سماع ما يجيء وسمع كلام الله تعالى
في موسى عليه السلام **قوله** وهذا هو الكلام بالحقيقة لا يجوز انه لا

ثم

يلائم ما سيذكر ان هذا هو المراد اطلاق الكلام عليه بانه
المتكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان المذكور ههنا والذي بعده يدل على
انه حقيقة في المعنى خاصة وانما سمي اللفظ به تسمية للدال
باسم المدلول الا ان يحمل هذا على المبالغة في كمال هذا الفرد في
العبارة اي كانه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الاخر لان الفرد
الاخر اي اللفظ ليس كلاما حقيقة بل هو فرد منه ضعيف
دون سماعه بالمعنى الاول وهو اللفظ الدال على المعنى المراد باعتبار
الوجود المثالي او العقلي **قوله** فانما يحصل له سماع اي لا يحصل
الا السماع الكلام المذكور حين تعيد قصد سماع الكلام المذكور
فمن لم يكن له تعلق لا انه لا يحصل له الا السماع المذكور فقط
حصر من لم يكن له تعلق في السماع المذكور فانه عبر بهذا في المقام
اذ على هذا التقدير لا يفيد انه لا يكون هذه المرتبة حاصلا
في حال التعلق حين يسمعه العارف قوله قدس **قوله** فان
قلت ما ذا ان يحصل له حاصله ان عدم سماع المعنى لا يدل على
ان الكلام [illegible] مع موسى عليه السلام بدون الحروف والصوت لانه
يجوز ان يكون كلامه المسموع لموسى عليه السلام بالحروف والاصوات
الموجودة لله تعالى في الهواء المجاور لصاحب عن العرض استماعه
دون غيره **قوله** اختص السماع به بخصوصية بناء على

كلامه

ما يحققه ان ما قام بالهواء فله وضع مخصوص فلا يسمع الا من
جهة مخصوصة وفيه تأمل قوله وورد نقلا ان موسى عم سمع
في جميع الجهات اي نسبته الى جميع الجهات على السوية حتى
يحصل في الصماخ كما هو مناط هذا الجواب لا انه سمع في الجهات
بحصصه فانه لا يتصور في الصماخ كونه في الجهات وقد يرد عليه
انه لو اوجد الالفاظ في صماخ موسى عم يمكن ان يكون نسبته الى
جميع الجهات على السوية لانه لم يحدث في جهة خاصة بل انما يوجد
فتامل قوله فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي
لا يشك انه وقع حال التعلق تعالى الملك العلام كما وقع لنسائم
وقد لا انه ان يراد به ما لم يبلغ حد الحصول الذي سماه السماع
ولا يتصور بالنسبة الى الصماخ الحرف ما دام تعلقه
في عالم الملكوت لانها في ما سبق قوله لم تكن الصوت
متحققا في الاعيان فيه تامل لان الهواء المحيط بالسامع
من جميع الجهات فربما اوجد الله الصوت في جميع الهواء
المحيط فيسمعه من جميع الجهات وكون الهواء له وضع خاص
لا ينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان لكن
وما يسمعه من جهة خاصة مع ان الهواء محيط به في جميع
الجهات لانه لا يحدث منشأ الصوت الا من جهة خاصة
فاذا لم يحصل السماع في جهة خاصة بان اوجد الله تعالى في

كل

كل الهواء المحيط به عليه السلام دفعة بنسبة واحدة لا يلزم
الاختصاص بجهة خاصة فتدبر قوله ان المسموع هو
الالفاظ الموجودة المظاهر كلام الله انما عبر في الجواب
الثاني بالصوت الخارجي كالثالث وطلو بصحيح ما ذكرناه
سابقا قوله يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة لا
يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثاني الصوت الموجود الخارجي للصوت
والحروف يرد عليه ايضا الا ان المجيب لم يعتبره ويمكن دفع
هذا عن الجواب الثالث بما في المحشي سابقا انه ربما اوجد
الله تعالى الصوت لموسى عليه السلام في الهواء الذي في صماخه فلا
يلزم سماع غيره وقد دفعه المحشي سابقا بانه يلزم اختصاصا
بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير معتد به على المجيب
لانه ان يكسر او لا الا انه يرد عليه انه خلاف الفعل وهو الا
الاول فلا يرد عليه الا الايراد الاول ويمكن دفعه عن الجواب
الثاني على تقدير اعتبار الوجود الخارجي بحمل ما ذكرنا سابقا
بانه اوجد في الهواء المجاور لصماخه وكونه من جميع الجهات
باعتبار ان نسبته الى جميع الجهات على السوية قوله
وعلى المثال كان في عالم الملكوت انه على سبيل المجاز
وانما لم يذكر لظهور انه لا يتصور فيه الا ان الحصول و
يتوهم هذا في عالم المثال فذكره لدفع التوهم قوله لا

علام الا للعز المادة آه لان في المعنى الاول الذي هو الكلام النفسي
ليس دالا ولا مدلولا الا بالتأويل وقد عرفت انك
تحقق ان الكلام آه حاصله ان ما قالوا ان كلام الازلي
لا يتصف بالمضي والحضور مراده ان كلام الازلي حقيقة وهو
القدرة او العلم بالكلام وهما ليسا مدلولين للكلام اللفظي
وما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي
التأويل اي ازلي العلم او ازلي القدرة فلا يقع
فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا ولا يجري ان الكلام
موجود الاحقاه فيه وهذا ازلي بالتأويل وما قال انه لا
يتصف بالامر الازلي الحقيقي فلا يقع قوله
هو يتصف المدلول بالازلي آه ولم يقل الاشعري بانه لم
يتصف بالمضي والحضور ولا بانه ليس مدلولا للكلام اللفظي
فان المدلولية والاتصاف انما هو في الازلي التأويلي لا
فيما نحن فيه لا معنى للعجز القديم عن العلم الاجمالي
الحاصل بالنسبة الى المدلول الحقيقي لا معنى لان يصير
المدلول الحقيقي والا فالمعنى القديم لا ينحصر في العلم الاجمالي
عنده لان الكلام الحقيقي الذي هو صفة الذات واحد
بالتأويل كلام الاشعري قديم انتهى لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي لا بنفس العلم الازلي فيكون

المعلوم

المعلوم

المعلوم كلاما لا نفس العلم الازلي انما هو نفس العلم لا
فلا يتحقق الكلام الازلي فوجه نعم هذا يسلم ان تعلق
المتكلم انما هو بالمعلوم لكن اطلق الكلام على العلم باعتبار
تعلق المتكلم بمعلومه والعلم ازلي فالكلام باعتبار هذا
الاطلاق ازلي فتأمل قوله وقد نظر الى استمرار الامر الازلي
آه لا يخفى انه لا دخل له في هذا الحكم اذ ان المعدوم ليس بمأمور
بل يمكن ان يقع ومن نظر الى انه بعد وجوده يصير مأمورا
بالفعل حكم كذا فان استمرار الامر الازلي ان لم يكن مصرا بهذا
الحكم لا يكون نافعا فكأنه اراد انه وان استمر الازلي بمعنى
الامر في نظر هذا القائل الا ان منظوره انه لا يصير الامر
بالفعل الا بعد الوجود قال الشارح المحقق ان لو
كان الامر ازليا لما كان ابديا اقول ابدية الامر لا تقتضي
بقاء التكليف لان وجود الامر بل كل خطاب دائما لا
يقتضي الا حصول معناه ومقتضاه دائما وليس معناه
الامر الا ان بالفعل في كل وقت حتى اذا حصل معناه
لزم حصول التكليف في دار الجزاء بل معناه الاتيان
بالفعل في دار الدنيا وهو باق دائما والتكليف به واقع
دائما حتى ان صدق المكلف مأمور في العصر بالاتيان
بالفعل في دار الدنيا وهذا ما قالوا ان صدق المطلق

دائم نظيره لو قال احد مخاطبا لزيد افعل كذا في يوم الجمعة المخصوصة
مثلا وفرضا صدر هذا الكلام منه دائما فعل هذا اليوم
وبعده لا يعتبر الا اتيان زيد بالفعل المذكور في يوم الجمعة
المخصوصة دون فعله دائما فتأمل   مع ان ارادة اقتضاء
القاء الكلام اي اقتضاؤه الالقاء في وقت لا القاء الفعل
في الازل وان كان الاقتضاء ازليا   انما قام بالهواء
لا بالمتكلم اي في الهواء الذي فلا يلزم عدم قيام ما به التكلم
به مع كونه متكلما كما في الهواء   لا خفاء في ان ايجاد
الكلام بقصد الافادة آه فلا يرد انه على زعم الاشاعرة
موجد كلام العباد بل كل افعالهم هو الله فيلزم ان يكون
هو متكلما باعتبار خلق كلامهم ولا يشك انه لا يطلق
عليه تعالى بهذا الاعتبار وذلك لانه ليس خلق كلام العباد منه
تعالى بقصد الافادة والاعلام من جانبه تعالى وهذا معتبر في
اطلاق المتكلم على خالق الكلام   ولا نحو حال نظائرها
آه اقول فان المتكلم ما قام به التكلم الذي هو مبدأ اشتقاق
الصفة ومعناه خلق الكلام فلا يشك انه صادق على موجد
الكلام والمتحرك من قام به الحركة ومعناه الحركة لا خلق
الحركة فصدق المتكلم على المتحرك خطاء وان كان كل منهما قام
في قيام مبدأ اشتقاق الصفة بالفاعل الا ان مبدأ اشتقاق

المتكلم

المتكلم اي التكلم معناه على زعم المعتزلة خلق الكلام في الهواء
ومبدأ اشتقاق المتحرك اي الحركة هو الاتصاف بالحركة و
كلا المبدأين قائمان بالفاعل المتصف بذلك المشتق قوله
فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام آه يعني لو اوجد الله تعالى
في الحصاة بقصد الاعلام من جانبه تعالى كما في الشجرة او
لسان الملك هو كلام له تعالى وذلك مسلم قوله ولا يخفى عليك
ما فيه كان المحشي فهم ان كلام الشارح ههنا نصرة للاشاعرة
ولذا اورد عليه ما اورد والظاهر انه اعتراض على الا
انه لا نصرة لهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي فارجع اليه
قوله ولو صح كلامه بلا تأويل اي بدون التأويل
الذي ذكره صاحب المواقف قوله وفي التأويل اي
لا فرق بينه وبين اللفظ في التأويل الى العلم فان العلم
بها قديم قوله وبعد ترتيب آه كان المراد منه
الصورة على الترتيب قوله فلنا على كل كلام لفظي لنا
اي سواء كان الكلام الالفاظ او مدلول الالفاظ قوله
لسنا نقول انه نفس العلم وكون العلم القديم هو الاجمالي
او الصورة القائمة بذاته تعالى انما هو مذهب الحكماء و
الفارابي على ما هو المشهور قوله لا نسلم السكوت و
الافة لا نحو عدم ملائم لفظ الافة هنا الا بالتكلف بان

لو المراد ما نافيهما معا لا ما في الآخر فقط **قوله** فلا
يرجع تقدير الصادق لو يثبت عند المعتزلة اما الاول فلانهم
يمنعون كون المتكلم الذي لا بد له هاهنا المتكلم صفة كما لسه
قد عرفت يحتاج الى اثبات معنى زائد يطلق عليه الكلام بل
المتكلم الكافي عندهم قدرة القاء الكلام على تقدير وجود
المخاطب وارادة الفائدة ولا يخفى انه لا يستلزم وجود بدا
المعنى في الازل بثبوت من جوانب المتكلم في الازل واما
الثاني لان العبارات الواقعة في الحس لم تعرفها وبلى يمكن بان
المراد ان القرآن المجيد صورته في اللوح المحفوظ وذلك
لا نعتبر الآن واسم القرآن المجيد على الصور المنقوشة في
اللوح المحفوظ بل على ذي الصورة وكذا في امثالها **قوله**
ولم يقل انه الاشعري وان في زيادة صفة انه قوله فانه
صفة انه ليس عينه ولا غيره **قوله** فيستوي ان يكون من
ينكره مطلقا آه وعلى ما فهم الاصحاب من ان اطلاق
الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم كفر
من ينكره مطلقا والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف
على ما فهم من كلام الاشعري مجازية الكلام اللفظي بانه
مخالف لضروري الدين ويلزم عدم تكفير منكر المطلوع
انه يعلم بكونه وليس مراد صاحب المواقف انه لا يمكن

تأويل

تأويل كلام الاشعري بغير ما ذكره كما أول الشارح حتى لا يكون
انكار من ينكره كفرا لانه لا ينكره مطلقا ولا يستلزم عدم
تكفير من ينكر مطلقا فانه على تقدير الاشتراك اللفظي الغير
من ينكر كلاميته ما بين دفتي المصحف فهو كافر نعم من ينكر
كلاميته بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون كافرا وحاصله
كلام المحشي ان صاحب المواقف لا يمكن تأويل الشارح
لكلام الاشعري بطريق الاشتراك اللفظي الذي لا يستلزم
عدم تكفير المنكر المطلوب وسلم انه على تقدير الاشتراك اللفظي المجاز
لا فساد في عدم التكفير بالمعنى الذي ذكره الشارح واما
اعتراضه على من قال بالمجاز المستلزم لعدم تكفير المنكر
المطلق فاختاره لتأويله الذي اختاره بطريق الاول وله
وجه اللازم ذكرها المحشي في الحاشية السابقة لا نطيل
المحشي في هذا التأويل **قوله** وان لم يحكم بكونه مع التأويل
اي على تقدير الاشتراك اللفظي انما يلزم عدم تكفير من ينكر
الكلامية بمعنى كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا فساد فيه
قوله اعتراض اشار بذلك القول الى انه آه كان
المحشي حمل لفظ مجاز اصحابنا في قول صاحب
المواقف في آخر كلامه على انها وليس لكلام الشيخ
محمل ما ذكره الشارح واما انه لا الاصحاب الذي ذكروا ولا

انهم فهموا من كلام الشيخ الاشعري مجاري الالفاظ فصار
معنى كلام صاحب المواقف يزعم المحشي ان ما ذكرنا وان
كان مخالفا للتاويل الذي ذكره ما عرفوا اصحابنا ويندفع
به المفاسد المذكورة لكن بعد التامل لو حقيقته ما ذكرنا ان
اولوية لما ذكره المحشي من الوجهين هذا حاصل كلام المحشي و
لا يخفى بعد ذلك وان الظاهر ان اراد من ما عرفوا اصحابنا
الاصحاب الذي ذكروا اولا يلزم على تقدير هذه الارادة ان لا
اشارة في المحشي بتاويل الاصحاب ودفع المفاسد و
كيف يفهم من المحشي الاولوية حتى يفهم صحة غيره بل الظاهر
خلافه فتامل قوله فقد عرفت ان المدلول المطابقي
للكلام اللفظي ليس صفة له لانه لو كان للفظ فليس اللفظ
دالا عليه الا ان يؤول الدلالة بالدلالة الالتزامية كما مر
قوله وان كان مشتملا على حسن كالكذب آه فيه انا
من المنافاة لما قال في دفع شبهة السوفية من انه يجوز انه
لو فعل لا يكون حسنه عقليا على تقدير ولئن سلم فيصح الا
ان لو لا شرع الكذب يجب ان يكون حسنه عقليا على
تقدير وهو محل البحث قال الشارح انه بناء في
مصطلح العالم آه اقول فيه بحث اذ لا يعلم ان كذبه في
الواقع بناء في مصطلح العالم او كذبه او جواز كذبه مع اطلاع

العباد

العباد عليه بناء في مصطلح العالم او يرتفع التلفظ مع انا لو
وقع الكذب في الواقع او جاز وان لم يقع ولكن يحفظ
الحال بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم خلاف المصلحة و
ارتفاع الثقة ولا يتاتى وجوب الاصلح عليه تعالى لعدم
في هذه المسئلة هو الدليل الاول قال الشرح والتمسك على
الله تعالى اجماعا اقول اثبات حجية الاجماع موقوف على
صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى كما سبق
فاثبات صدقه تعالى به دور وتحقيق الكلام على ما ذكره
الشرح في دفع الدور قال الشرح والاخبار زوال
ذلك الكذب اقول فيه بحث اذ لا نعلم ان بالصدق
يزول الكذب وتفصيله ان اريد بزوال الكذب
زوال مدلول اللفظ الكاذب او اللفظ الكاذب
القائم به عند حصول معنى صادق قائم به او لفظ صادق
فهو ممنوع اذ لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب
كليهما بذات واحد كما في الفاحص حين صار بانيا على
انه مخالف للواقع اما المحال اعتقاده لهما معا وكذا حال
اللفظ الصادق والكاذب فانه باللفظ الصادق
لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد به زوال الاعتقاد
بالكاذب فانما يدل على امتناع اعتقاده ونصده

بالكاذب لا الكذب بدون الاعتقاد لا مع علمه بانه
خلاف الواقع فلو فرض عدم كذب مدلول اللفظ القائم
به او اللفظ مع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه نفي زوال العدم
اصلا انما يلزم ان يقوم به الصادق و الكاذب اي
مدلول اللفظين او اللفظين مع اعتقاده باحدهما اذ لا
انه فلا يدل هذا الدليل على امتناع كذب مدلول اللفظ
ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب
وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب نقص لا
قيام مدلول كاذب به نعم نظر به التصور او غيره قال
الشارح وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله اقول فيه بحث اما اولا فلان اثبات
دلالة المعجزة لو سلم دلالتها على صدق من ظهرت على يده والحق
انما هو صدقهم بمعنى ان ما قالوا من جانب الله وكلامه لا
من عند انفسهم واما انه هو مطابق للواقع فيتوقف
العلم به على العلم بان الكذب محال على الله في قوله انما
صدق كلام الله بالاجماع موقوف على حجية الاجماع و
حجية الاجماع موقوفة على العلم بصدق قول النبي صلعم في
الواقع انه لا تجتمع امتي على الخطاء وامثاله والعلم بصدق
قول النبي في الواقع اي مطابقته للواقع يتوقف على العلم
بصدق

بصدق كلامه تع لان المعجزة انما تدل على ان هذا القول
من قبل الله تع لا من عند نفس النبي صلعم فلا يظهر بالمعجزة الا
انه كلام الله تع لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله
تع صادقا كان هذا صادقا في الواقع والا فلا فظهر
ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تع فاثبات الصدق
به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تع عن ذلك لم
يعد تصديقه للنبي باظهار المعجزة ثبوتا لانه من قوله
هذا صادق في ثبوته واذا جاز كذبه جاز كذب هذا
التصديق وكم تقع من شيء على قاعدتهم فلم يثبت ثبوته
واذا لم يثبت ثبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول
بان المعجزة تدل عادة على مطابقة كلام النبي للواقع
فظاهر الفساد لو سلم فانما تدل على ان كلامه من جانب
الله تع واما صدقه في الواقع فلا يدل بدون تحقق الكلام
النفسي على انه اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات
المذكورة لم يعتبر ثبوته اصلا فكيف يظهر العادة
اذ العادة فرع العلم بتكرار الوقوع فتامل يظهر لك
ان المعجزة في اثبات صدقه تع انتفاء النقص عنه تع
فاثبات الصدق لا غيره قوله وقد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي مطابقة آه ليس غرضه الا لزوم كذب

هو مدلول المطابق للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظ و
هو الذي زعم الاشاعرة انه كلام نفسي قائم بذاته تعالى على
ظاهر كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشيخ وعدم صحة قوله
من قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى المشهور
دون اللفظي واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في
اللفظي ومدلوله معا وتماميته في الاعتقاد فكلام آخر
ناو بلى لا اعتراض للشارح عليه وكان المحشي اشار بذلك
بقوله وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق نور هذا
مقصوده وان كان على الظاهر والمشهور يرد عليه
اعتراض الشارح قوله لقائل ان يقول في مجرد البقاء الكلام
اقول مع قطع النظر عن الحس والصحيح العقلي لا نعلم
ان الكذب صحيح حين يكون البقاء نقصا قوله لا خفاء
عليك ما فيه من سمح الظاهر وهو انا لا نعلم ان واجب الوجود
لو علم شيئا امكن ان يخرج عنه لا على ما هو عليه وهل الكلام
الا فيه فكيف يسمع دعوى الضرورة في خلافه قوله
فالتوجيه دفع هذا الجواب بما مر من البقاء الكلام اللفظي
على ثلاثة اقسام وكذب اثنين منها لا يوجب كذب
الكلام النفسي فتدبر قوله نفي الزيادة بالذات اي
لسن ذات البقاء زائدا على ذات الوجود وان كان

زائدا

زائدا عليه بحسب الاعتبار قوله ولا يخفى ان الاحتراز لاتمام
او وجوب الوجود لا دخل له في عدم زيادة البقاء على
الوجود بالذات بل في الممكنات ايضا كذلك قوله
لعل المراد منه ان البقاء آه فيكون عين الوجود لكن صفة
له وليس المراد منه انه زائد على الوجود بحيث يكون امرا
غير مربوط بالوجود حتى لا يكون صفة للوجود الى فيرد
النقض بالحدوث فالحدوث بما يلزم نفي الدليل
المذكور كونه زائدا على الوجود بالمعنى المذكور او كونه معايرا
احسنا للوجود وهذا ظاهر البطلان والحاصل ان ما
ذكره في هذه الحاشية تمهيد لما سيذكره في الحاشية الاخر
بعد ما في دفع النقض بان المراد بزيادة البقاء على
الوجود كونه مغايرا له بان صفة له لا انه يدعى ذلك ولا
فساد في جريان هذا في الحدوث الى اذ هو ايضا
صفة للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعري و
يتجه ما فيه قوله ولقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود فيكون زائدا على الوجود كالبقاء لكن
صفة له فلا يتخلف الدليل في نفس الامر في الحدوث
فلا نقض على الدليل اقول الظاهر من كلام السيد الشريف
ان هذا النقض الزام على الشيخ الاشعري بناء على انه

قال بعدم زيادة الحدوث على الوجود اصلا اللهم الا
ان يقال غرضه عدم كونه مغايرا احدهما للوجود وهو
خلاف الظاهر فتامل وقد يتوهم ان غرض المحشي دفع النقض
عنه ان الوجود متحقق في الزمان الماضي بدون الحدوث
لان الوجود في الزمان الماضي الصادق انه يصدق عليه انه
مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث فاورد على المحشي
ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا
غير متحقق الوجود في الزمان الماضي اقول قد عرفت
مقصود المحشي وان هذا ليس مقصوده فتامل قوله
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة الظاهر
حمل قول المصنف ولو كان زائدا على نفي زيادة صفات الواجب
تعالى مطلقا على ذاته فان وجوب الوجود يدل على
عينية صفاته لما هو مذهب الحكماء والمصنف ولا مزية
للبقاء والشيء من بين الصفات في كونهما غير زائدين
على الذات حتى يذكر المصنف حكم ما في الصفات وخصهما بهذا
الحكم والبحث عنه المحشي والشيخ غير ذلك فتامل قوله
اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة لا يخفى
ما فيه اما اولا فلانه ان اراد بحقيقة الوجود الوجود
الخاص الذي يجب كونه عين الواجب فيختار انه يقتضي

الوحدة

مباحث نفي التركيب

الوحدة ولذا ثبت الوحدة التي هي المط لجواز ان
يكون الوجود الخاص بكل من المتعدد مغايرا بالذات
للوجود الخاص بالآخر ويكون عين كل منهما ومقتضيا
للوحدة وهو واحد اذ كل منهما واحد وما ليس
اشتراكه معنى انما هو الوجود المطلق لا الخاص وان
اراد بحقيقة الوجود الوجود المطلق فيختار الشق
الثالث اي لا اقتضاء لاحدهما قوله يلزم الاحتياج
الى الحكم قلنا ان اراد الوجود المطلق زائد على ذات الواجب
لجواز ان يكون مقتضي تعدده هذا الوجود الزائد او
وحدته هو ذات الواجب المغاير بالذات لذا
الواجب الآخر تعالى عن ذلك واما ثانيا فلانا نختار
الشق الاول اي ان حقيقة الوجود تقتضي التعدد
قوله يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا لم لا يجوز ان يكون
مقتضيا التعدد مخصوص لكونه اثنين او ثلثا
مثلا اي مقتضيا لان يكون نوعا منحصرا في ثلثة افراد
او اثنين مثلا فيكون مقتضيا لان يكون كل فرد
من افراده موجودا مع فرد آخر منه او مع اثنين آخرين
ولا محذور فيه فتامل لم لا يجوز ان دعوى البداهة
في وحدة الوجود لو كان مراده وجود الخاص كما هو

ه كلامه فيما سيجيء بقوله دعوى البداهة في الحدود ولا يسمع
في مقام الاستدلال لا يخلو اما ان يدعي ظهور المدعى بوجه الحكم
او غيرهما كان معه آخر قوله بعض الاحتياج الى
لان احدهما واقع قطعا فلا بد له من مقتضي فلو لم يكن مقتضيه
نفس حقيقة الوجود لكان مقتضيه غيره من الممكنات
فلزم الاحتياج الى الممكن قوله والنقض لا حصاء الدليل
بان لبطلان الاحتياج المذكور الى الممكن بان نقض بالاحتياج
الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى الشقين
الاولين فابطل كون غير الوجود وهو الممكن مقتضيا
لاحدهما ان التعدد والوحدة بوجهين الاول ان الممكن
لا اقتضاء له اصلا والثاني انه يستلزم اقتضاء الممكن الى
اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى الشقين اي لبعض
فقول النقض من بهذا الدليل بخلاف ما سيجيء من قوله النقض
والنقض قوله ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي
بعين ما بعين الشق الثاني اي اقتضاء الوحدة وبطل
الشق الاول والثالث اي الا اقتضاء ثبت المطلوب
وهو عدم الشركة فقوله ولما كان آه متعلق بالنقض
لانا نجيب النقض قوله والنقض اما ان يكون حقيقة وجوب
الوجود للحصر انه يرد عليه ما اورده على الدليل الثاني

ع

من الوحدة في الوجود الخاص والمطلق قوله بحث ان يكون
بمراتبه لتحقق كونه واجب الوجود وكونه عين الوجود
الصرف قوله والنقض صرف الوجود من حيث هو موجود
لان وجوده باعتبار ذاته اي وجود الوجود انما هو باعتبار
نفسه ونفسه واحد على ما سيجيء فوجود الوجود باعتبار
امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود ولا توحد
كثرة وهو المطلوب والفرق بين هذا الدليل والذي قبله
انه اخذ في الثاني تساوي مراتب الاعداد في الواحد
الصرف وفي هذا التقرير لا حاجة الى الاخذ فتامل فانه
انما يتم لو كان معنى عينية الوجود في الواجب كونه عين
معنى الوجود واما على التحقيق الصحيح في معنى العينية اي كون
الواجب تحقق ذاته موجودا الا انه ذلك الدليل لورود الشبهة
بانه ربما كان ذاتان او اكثر كذلك تعالى عن ذلك قوله و
الا لكان لغيره مدخل آه لان وحدته ما حاصل فيه قطعا
والا لم يحصل الفرد اصلا فعدم الكثرة حاصل في فرد ما
الشيء فاذا لم يقتضيه الوجود للحصر كان للغير مدخل في
اقتضاء عدم الكثرة المذكورة ولعود اقتضاء غير محض
الوجود الى اقتضاء الوجود لان محضه باعتبار الوجود
هو والفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني باعتبار لعاو

طريق وجود دخل الغير الا اقتصارا ونفس الوجود وما هو الذي
فباعتبار الامكان وهذا باعتبار الوجود قوله وكذا الممتنع
الذاتي لان وجوب الذات اه كان في نسخة الشرح الذي عند
المحشي مكان وجوب المعنى وجوب الوجود على ما في نسخ العبارة
المنقولة عنهما قوله فلزم المحذور المذكور وهو تقدم الوجود
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
قوله فان كان ذلك الوجوب اه اي الوجوب الذي هو الوجود
اي الوجود الممكن الذي يناسب بهذا هو المراد من قوله من الوجود
قوله وكيف يكون المهية بمجرده اي المحصلة المعروضة
للوجود امرا آخر الغير قوله فيثبت المعنى اي يثبت نفس
المهية واصل المعنى او يثبت الحامل كالموضوع للعرض
او العلة للمعلول قوله لا يحصل بها حقيقة المعنى الجنسي اي المعنى
مبهما وداخلا في معناه قوله بل ربما كان دخله لتقوم حقيقته
موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسي في
غير الواجب فلا يتصور قوله واذا كان المعنى العام اي
الذي هو جزء الجنس وما يوجب المعنى محصلا او نوعا
وما يوجب المعنى محصله قوله في مهية ما هو كالجنس للاثر
محصل به الوجود الذي هو نفس الجنس على الوجه المذكور
فلزم ان يكون للفصل دخل في اصل حقيقة الجنس

قوله وحال ما نحن فيه اختلاف اي حال ما يوجب الاصناف
والتعدد في المهية غير الفصل مما ذكر من الموضوع والمادة
والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكرنا من الاحكام في
انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور دخل في اصل المعنى الجنسي
او النوعي واذا كانت هذه الامور موجبة لتعدد الواحد
يلزم ان يكون لها دخل في اصل المعنى العام بناء على انه هو
الوجود ولهذه الامور دخل في الوجود قطعا قوله
وحيث مهية الجنس اي حيث يكون مهية
الجنس او مهية النوع عين
الوجود تمت
بالخير
تم

الفصوص بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته
ولا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان
تصورك ماهية الإنسان تصور هويته فكنت إذا تصورت ما
الإنسان تصورت هو الإنسان فعلمت وجوده ولكان كل
تصور للماهية يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في ماهية هذه
الأشياء وإلا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل
رفعه عن الماهية توهما ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس
الجسمية والحيوانية وكان كما أن من يفهم الإنسان إنسانا
لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم أو الحيوان كذلك
لا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس أو
دليل فالوجود والهوية لما بيناه من موجودات ليس من جملة المقومات
فهو من العوارض اللازمة وبالجملة ليس من اللواحق التي بعد الماهية وكل
لاحق فإما أن يلحق الذات عن ذاته ويلزمه وإما أن يلحق عن غيره
ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبع الوجود فمحال أن تكون
الماهية حاصلة إلا بعد حصولها ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمها
بعد الحصول والوجود يلزمها بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه
فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية المقتضية لها إذ
اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل الذي إذا حصل عرض له

قوله أن تكون ماهية حاصلة إلا بعد حصولها

أشياء بسببها هو فإن اللزوم علة إما لعلة وملزومه والعلة لا توجب
معلولها إلا إذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود
ما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون إذا
المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية وذلك لأن كل عارض ومعنى عارض
فإما من نفسه وإما من غيره وإذا لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن
نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته
من غيره فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية

الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلا لم توجد ولا يجب وجودها
بذاتها وإلا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها
وتمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة واجبة ضرورة
فكل شيء هالك إلا وجهه الماهية المعلولة لها عن ذاتها
أن ليست ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي
ليس عن الذات فالماهية المعلولة لها أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد
فهي محدثة لا بزمان تقدم كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها
على كثيرين لنفسها وإلا لكانت ماهيتها لا توجد إلا كذلك فهي عن غيرها فوجودها
معلول كل واحد من أشخاص الماهية النوعية يكون فيها الذي يكون
تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد وإلا لكانت تلك الماهية لعدد لكل واحد
فإذن ليس كونها ذلك الواحد واتصالها بما هي ذاتها بل بسبب خارج فهو
معلول الفصل لا يدخل في ماهية الجنس وإن دخل

لازم ومعنى وعارض

المعنى اللازم له

الفصل وما سواه اعراض طبيعة الجنس متقوم بالفعل بذلك الفصل كان
مطلقا اما الفصل موجودا اما ان يكون باطنا وعلما لكنه لا فصل له فهو
بان باطن   وجوب الوجود لا ينقسم بالفصول بالذات لانه لو كان
لكان الفصل مقوما له موجودا وان كان له فصل كان الفصل داخلا في
مهيته وما هو خارج اذ مهيته الوجود نفسه   وجوب الوجود لا
ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا البرهان
برهان على الدعوى الاولى   وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء
المقدار ما كان او معنويا والا لكان كل جزء منها اما واجب
الوجود فيكون واجب الوجود والاخر واجب الوجود وهو اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود منه   واجب الوجود
لانه لا فصل له ولا جنس له فلا حد له   واجب الوجود لا
مقوم له فلا موضوع له فلا مشارك له في الموضوع فلا ضد له
واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له فلا مثل له
محيط   واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدته   هو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن
وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر
فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن عنك   كما عرفت

باحد

من حيث توحده وادا رتبت الاسباب انتهت اوائلها الى الحق
المتصف على سبيل الانحاء فكل كل وجود ظاهر عن ظاهر بين
الاول والكل حين يظهر له اشراقها عن ذواتها داخلة في البرهان والا
ما عن ذاته والبرهان الذي عنده يحصل فيحصل البرهان فعالم علم
بالاشياء بذاته هو الكل الثاني لانها ليس الواحد وهناك الامر
على الاول لانه لا ينقسم على الثاني في ذاته اذا ذكر
لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها
من هناك يجري العلم في اللوح وما يسمى الا العلم اذا كان وقع
تحرك ذلك القلم وهدا فكر من ذلك الفرات كمن في طيب
ثم يوجد   انتهى الى الاحدية يوجد الى الابدية
واذا اشتغلت عنها من حيث اظلت الاحدية فكان ظلها قلما ظلت
الكلمة فكان لوحا وجرى العلم على اللوح بالخلق   امتنع
ما لا نهاية له في كل شيء في الخلق وفي ماله مكانه ورتبة ووجب
في الامر وهناك العرش ثم كيف لحظت الاحدية
نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك
افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به العلم على اللوح فيتكثر الوحدة
حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلوح الروح والكلمة وهناك افق
عالم الامر يليها العرش والكرسي والسموات كل يسبح بحمده ثم يدور
على الهوا وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الامر وبالتوسط

فقد عرفت

فكانت قدرته

ويا فيها

كل موجود   لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات
الصنعة وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود
بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق
فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف
ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد   واذا عرفت ان الحق عرفت الحق وعرفت
ليس الحق وان عرفت الباطل او لا عرفت الباطل او لم تعرف الحق على ما
هو فانظر الى الحق فانك لا تحب الافلين بل توجه وجهك
للذي فطر استبان لك ان الحق الواحد لا يقسم ولا يجزء
فلا شريك له ولا ند ولا يقابل ضدا ولا يجوز متعددا ولا واحدا ولا
مختلف مهية ولا هوية ولا اعتبار ظاهرية وباطنية فانظر الى
ما تعلمه مما عرفت وتعقله فيما عرفت كونك لا تجده الا مبدا ان صدر
منه فرع هذا التبيه   ثم ان ادراك فانا ان الحق
للملائم اولى لملائم اللذة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافي
ثم ادراك كمالا ولذة ادراك للشهوة ما تستطيبه القلبية المغتبطة
وللوهم ما رجاه وللحس ما تعدله ولما هو اعلى الحق وجعلوا
الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات معشوق ذاته
ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بما ادراكها فهو ما بها الحق

ولكن ان تعرض عنه

خ ان هو

بالمنافي

الاول يرينه ودرسه علما ما تجلى لها هو اللذة القصوى
كل مدرك بحسبه من جهة ما لا ادركه تشبه العقل والاتصال والنفس المطمئنة
يجد اللطف اللذة الحقيقية عاصرت من الاتصال فترى الحق في كل شيء
سطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها اذواق
ما كل نال اللذة تشعر بها ولا كل محتاج الى الصحة يفطن لها بل قد
يعاف السقيم المرور ويتخبط الحلو ويستبشع البشر فربما
يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعا ما كل منقلب في سبب مولم
يحس به الشيء الحذر لا يولمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير
ماحال المرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن
جوع يولمه اذا استوفى عن معارضة الاذى والخذر اذا عرف
وجه الحس في جارحته البس الاول واستلذ الحلو واستلذ الاكبر
الماء في يقلقه الجوع اقل فالبشر البالسين تهلكه الالم انها كانك
اذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد   ان لك منك
غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجهد ان ترفع الحجاب وتتجرد
في الحق ملائكه اعمالنا تكره فان المنتفع بك لك وان سلمت فطوبى
لك وانت في بدنك كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت
فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ
لك عند الحق عهدا الى ان تاتيه فردا   ما القول الذي
الحق تعالى عن الحق وهنالك صورة المعشوق هو معشوق لذاته وان

خ افه

تكون هو

الى عقول يزيد عند ذاته وتلذذه وان الجوع وجوده فوق الهام
فيفضل ليسبح على الاتمام ومن ساعده لحول لزمه لزوما ولا
مزيد بما ليس الا منزلة الحول ومن ترك عن اقصد امام
عذرا وهو مجل فيشرو وسريع فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسن
صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه
والمطر بهطلانه وقد تصلي لها ولا تشعر ولذكر الله اكبر

اوتركه عن امر

ان الروح لا تتشكل بصورة ولا تتحلى بحلية ولا يتعين لاشارة *او معاطره*
فلذلك يدرك المعدوم الذي فات ويدرك المنتظر الذي هو
آت ويسبح في عالم الملكوت وينتقش من عالم الجبروت
انت مركب من جوهرين احدهما متشكل مقدر مكيف متحرك ساكن
متحيز منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات مشارك له
في حقيقة الذات ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق
ومن عالم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك

الذي هو جوهر عالم الامر ولا يتردد بين حركة وسكون

متصور هو

ينالها العقل هو

النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها *عزيزة* *ما فيه*
عالم الخلق الاكبر كما تذعن لها روحك عزيزة عالم الخلق الاصغر
بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدا مرآتها ولا
يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتابات وذوات
الملائكة الذين هم الرسل فيبلغ ما عند الله الى عامة الخلق
الملكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش

الذي لا يبطل هو

او صدور

اوصدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ
الامر الاعلى فتنطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح
القدسية تخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم

فاذا هو البشرية

اعلم ان الانسان منقسم الى سر وعلن اما علنه فهو
الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه
ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل و
قسم موكل بالادراك والعمل ينقسم اقساما نباتي وحيواني
وانساني والادراك اقسام حيواني وانساني
وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في
كثير منها غيره العمل النباتي في غرض حفظ الشخص و
تنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها

نباتي هو

بالغذاء هو

وقوم يسمونها القوة النباتية هو

احدى قوى روح الانسان ولا حاجة بنا الى شرحها ههنا
العمل الحيواني جذب الملائم وتقسمه الشهوة ودفع الضار
وتسمى الخوف وتولاه الغضب وهذه من قوى
روح الانسان العمل الانساني احسان العمل والنافع
في المقصد المعمور التي بالحياة العاجلة وسداقة السعي على
العباد وهداية عمل بقوة الحارسة وتوثيته الغيرة و
نظرة التأديب بعد هجوم العمل الاصلي

الادراك بسائر الاحساس وكان الشيء يكون اجتماع الحاتم
حتى اذا عانقه معانقة ضاغطة رحل عنه عوده وساكل صوره تلك
المدرك يكون اجتماع الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقل
معه الصورة كالحس باحد من المحسوس صوره يستودعها الذكر فحصل
في الذكر وان غاب المحسوس   ادراك الحيوان اما في الظاهر واما
في الباطن والادراك الظاهر بالحواس الخمس الذي هو السمع والادراك
الباطن من الحيوان للوهم وحوله   كل حس من الحواس الظاهر
عاجز عن المحسوس مثل المعتبر فان كان يرى وباطنه صورته
كالبصر اذا حدق الى الشمس مثل قرص الشمس فاذا اعرض عن
جرم الشمس بقي ذلك فيه زمانا وربما استولى على عزيره
الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي
باشره طنين متعب مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا
في اللمس اظهر   البصر مرآة ينتقش فيها خيال المبصر
ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ عنها السمع جوهر
يموج فيها الهواء المنفلت عن متصادمين على شكل فيسمع
اللمس قوة في عضو معتدل الحس بما يحدث فيه بسبب
ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق   ان
وراء المشاعر الظاهرة شركاء وحبائل لاصطياد ما
يقتنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة التي

اخذ في
المدرك في
يستودعها
زمانا وان زال
في استحالته
وقد رتبت في مقدم الدماغ

يستبقي

يستبقي صور المحسوسات بعد زوالها عن مباشرة الحواس
فتؤدي الى الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما تعمل القوة التي
في الشاة اذا انتقش صورة الذئب في حاسة الشاة فتحكم
بعداوته ورداءته فتهرب اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك و
قوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان المصورة
خزانة ما يدرك الحس وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدرك
الوهم كما ان المصورة متفكرة وهي التي تتسلط على الودائع
في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض و
تفصل بعضها عن البعض وانما تسمى متفكرة اذا استعملها
روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت
متخيلة   الحس لا يدرك صورة المحسوس خلطا ولا
يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا
من حيث هو زيد الانسان بل ادرك انسانا بالزيادة
احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك ولو كانت
تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشاركه فيها
الناس كلهم والحس مع ذلك ينتزع عن هذه الصورة اذا
حازه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة ومع
علائق المادة   الوهم والحس الباطن لا يدرك الصور
من المادة خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس فان

وهي التي تدرك من المحسوس
لا بحس صح

الوهم والخيال الى لا انحصار في الباطن صورة انسانية من وجه بل
على نحو ما يحس من خارج مخلوطة بزوائد وعوارض من كم وكيف
واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي
انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات
الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارقت
المحسوس   الروح الانسانية التي يمكن ان يتصور المعنى
مجرداً ومصفى منفوضاً عنه اللواحق الغريبة ماخوذاً من حيث هو
مشترك فيه الكثرة ويدرك نفس العقل النظري وهذه الروح كمرآة
وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم
فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة
اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها الى
الجانب الاعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والخيال
فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت
الاعلى واتصلت باللذة العليا   الروح القدسية لا
تشغلها جهة تحتها عن جهة فوقها ولا يستغرق الحس الظاهر حسها
الباطن ويتعدى تاثيرها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه
تقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس
الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر
واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت الى جهة غابت

بقوة لها

بيان

عن الآخر واذا انجذبت الى الباطن لقوة غابت عن الآخر ولذلك
البصر يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة
تشغل عن الغضب والفكر يصد عن الذكر وكذلك التذكر
يصرف عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن
في الحس المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع ما ادته
الحواس وعندها بالحقيقة الحواس وعندها ترتسم صورة
ما تحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت
بحيث تحفظ مستقيماً او تحفظ مستديراً من غير ان يكون كذلك
الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وان هذه القوة ينتقش فيها
عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد
عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما يتصور فيها حصل مشاهداً
فان انتهى اليها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر
تمكن منها القوة الباطنة التي لا تهدأ [illegible] فيها مثل ما يحصل
في الباطن حين يحصل مشاهداً في النوم ولربما جذب جاذب
في شغله واشتدت حركة الباطن اشتداداً استولى سلطانه
فيجلي الى وجهين اما ان يعزل العقل حركته وتعيناً غلبانه
واما ان يعجز عنه فيغيب عن جواره فان القوى من العقل عجزه ومن الخيال
تسلط قوى تمثل في الخيال قوة تتأثر في هذه المرآة فيتصور
فيها الصور المخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض للغلبة في باطنه

الاحساس

بالتفرد الصور الباطنة فيها ما

فيتشبح بما ظاهر

استشعار امرا وتمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا
وهذا التسلط ربما قوي على الباطن وقصر عن ذلك فلا
يعبر عن ادراكات الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كالملهم في
النوم عند ركود الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام وربما
العوى الحافظ الرؤيا على حالها فلم يحتج الى عبارة وربما انقلب
القوى المتخيلة عن كانها التشبيهية عن امر شبيه الى امور تحتاج
الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل
عن الفرع ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان
يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولو تم
الاحساس الا باحساس فيها صورة المحسوس محسوسا
مستصحبا للواحق عرضيه ولو لم يتم الادراك العقلي الا به
حسا فان المتصور المحسوس والعام المنتشر كرهه لا يتقرر في
نفس بل الروح الانساني مركز للمعقولات والقوى العوى من
حيث لست محسوسا ولا يتمكن في الوهم ولا يدرك بالحس لانه من حيز
الامر الحس يتصرف فيما هو من عالم الخلق والعقل يتصرف
فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محجوب عن
الحس والعقل ولمن جاء الاعرابي ذلك الشيء لو انقلبت
بسر الاستعلت كبرا الروايات الاحد لا سبيل
الى ادراكها بل يعرف بصفاتها وغاية السعي اليها الاستعداد ان

لا سبيل الها للملكة دواح عنصر ولها ذوات نورية
تحت العناصر الا قاما دواتها المجنسة ما هو به واما ما لا فيها
في المعطر من الصورة المنسوبة للروح الانساني المقدسة فاذا تخاطبها
الروح المحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها الملك صورة محسوسا
يحسها فيرى ملكا على غير صورته ويسمع كلامه بعد ما هو وحي والوحي لوح
من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان
الكلام انما يراد لتصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله
فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بنفسه مس الخاتم الشمع ليجعله مثل نفسه
اتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهر فتكلم بالصوت او كتب او اشار
واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع
الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من
شانه ان يسبح الى الحس الباطن اذا كان قويا فينطبع في القوة
المذكورة فتشاهده فيكون الموحى به متصلا بالملك بباطنه ويتلقى
وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصواتا
مسموعة فيكون الملك والوحي متأديين كل منهما الى القوة المدركة من
وجهين والعرض للقوى الحسية تشبيه الاعشى والموحى اليه تشبه
الغشي لا نظر الى ان القلم آلة جمادية واللوح
بسيطا والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح
ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر

اللوح فالكتاب الروحانية فينبعث القضاء من العلم والتقدير من القضاء
الا ان القضاء مشتمل على صورة الواحد والتقدير مشتمل على صورة
التنزيل بقدر معلوم ومنها يسيح الى الملائكة التي في السموات ثم تفيض
الى الملائكة التي في الارض ثم يحصل المقدر في الوجود
والسبب اذا لم يكن سببا لم يصر سببا الا بسبب صار سببا ومنتهى الى
مسبب الاسباب وقد يترتب علم الاسباب على ترتيب علم بها فلا يوجد في
عالم التكوين طبعيا حادثا او اختياريا حادثا الا عن سبب في ترتيب الى مسبب
الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مصدرا فعلا من الافعال
عن اسبابها الى الاسباب الخارجية تستند تلك الاسباب الى القدر
والقدر يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء
ينبعث عن الامر فكل شيء بقدر وانه ظاهر ان الـ
فعل الانسان واختياره لا يستكشف عن اختياره ازلي هو
حادث فهو بعد ان لم يكن او عن حادث فان كان عن حادث فهو
لزم ان يتصف بذلك الاختيار مثلا او وجوده ولزم ان يكون
مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم الضرورة في اختيار
مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون
اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او
غيره فان كان هو بعينه فاما ان يكون ايجاده الاختيار بالاختيار
وهكذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار

فيكون

فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب ترتيب
الكل على ما هو عليه فاذا ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام
من الراس فيلزم من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى
الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية كل
ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او لشيء عام كالانسان
العام لا يقع عليه رؤية ولا يصيبه حاسة اما الشيء الخاص فاما
ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال والاسم
المشاهدة تقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة الاستدلال فان الاستدلال على الغائب
الغائب ثابت بالاستدلال وما لا استدلال عليه ويعلم مع ذلك
باثباته بلا شك فليس بغائب فكل موجود ليس بغائب هو
مشاهد وادراك المشاهد هو المشاهدة وهي اما
بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو
الرؤية والقول الاول لا يجوز عليه ذاته ولا يدرك بالاستدلال
مجازا على ان مشاهدة كماله من ذاته فاذا جعل لغيره مغنيا عن
الاستدلال كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لان الغير
حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او
غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يحصل قوة هذا

بجعل

اعني الجهة الاولى ... بعد البعد صح

الادراك في عضو البصر انما بعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة
من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة تعالى عما
يشركون فالا ليس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى اما السقوط
حاله في الوجود حتى يكون وجوده ضعيفا مثل النور الضعيف
واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكون حظه
من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا
رمقتها انت حسيرا او خفي يشكل عليها كثيرا واما ان يكون خفاؤه
لستر والستر اما مباين واما غير مباين وهو اما مخالط
للمستتر واما ملاصق غير مخالط مثل الموضوع والعوارض
للمعقول الانسانية غير حقيقته فهي معها ولذلك لستر الامور المحسوسة
فالعقل محتاج الى تشريحها عنها حتى يخلص الحاق كنهها والملاصق
مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين
والمعاني يخفيان لتوقفهما الادراك عندها لانها اقرب الى
المدرك الموضوع يخفى المعقول الجليل لما يتبع انفعالاته
من اللواحق الغريبة كالنطفة التي تكتسب صورة الانسان اذا كانت
كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت
يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوال
غير مختلفة الى بدن مكانه والجوهر مكانه والمعنوي اما الصالح
من مثل الوجود واما الصالح من مثل الجهة الاول الحق لا بد ان

تفسير قوله صح

كالحايط بين البصر وبين ما وراءه صح

المخالطة صح

خفيه صح

ومعنوي صح

فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني صح

مسا

مشاهد المهد على الشيء الذي نسبته اقرب والبعد في المهد و
اتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ
كل وجود ومعطيه وان جعل الواسطة فللواسطة واسطة
ولا قرب من الواسطة قد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع و
تقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فالذي
في ذاته لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به
نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وانه
يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء
لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط بل الهوية في ذاته بلا
غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو
بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها ظاهرة
وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر
مرة اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره
بالذات وينبعث من ظاهريته الاولى التي هي بالوحدة
لا يجوز ان نقول ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عنه بعد وجودها
من جهة تلك الامور كما ندرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها
وتأثيرها فينا فتكون من الاسباب لعالمية الحق بل يجب ان نعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ ذاته لحظ
القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون

فلا خفاء بالحق الاول من قبل ساتر ملاصق او مباين صح

ذاته

تفسير الخفي الذي يعقله صح

فهي من حيث ظاهريتها صح

وظاهريته الثانية يتصل بالكثرة صح

تخفى صح

علم ارادة بسبب علم الخيرة اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه
فان علم الاول بطاعة العبد الذي ورد طاعة سبب العلم بانه ينال
رحمة وعلم بان ثوابه عن منقطع سبب لعلم بان [illegible] اذا دخل الجنة
ابعده الى النار ولا توصف هذا قبلية ولا بعدية في الزمان بل في
العلية والتعويل الذي بالذات وقيل تقال على وجوه خمسة
فعل بالزمان كالسبق بل القصر ولو جعل بالطبع وهو الذي لا يوجد
الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد للاثنين ولو
قبل بالرتبة كالصف الاول قبل الثاني اذا احتسب من جهة المعلم
ولو قيل بالشرف مثل ابي بكر قبل عمر ولو قيل بالذات في
استحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانه لا يكون الا
معا لا متاخر كون الشيء عن ارادة الله تعالى في الزمان لكنه متاخر في
حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول
كان الشيء فاراد الله ليس علمه ذاته معارفا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازم لذاته
ومنها الكثرة العرضية [illegible] فلا كثرة في الذات [illegible]
وان الصفة بعد الذات لا بالزمان بل بترتيب الوجود لكن تلك
الكثرة ترتيبه لا يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام
والنظام وحدة ما واذا اعتبر الوجود ذاتا وصفاتا كان الكل في
وحدة فاذا كان كل كل متمثلا في قدرته وعلمه ومنها يحصل
فان [illegible]

صح (margin) — بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية في [illegible] لا الذات صح

حقيقة الكل مقررة ثم يكثر المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد
اشتملت عليها احدية ذاته بغير الفصل الذي نعده اذا اطلق — (margin: تعالى هو للقول المطابق للمخبر عنه صح)
القول هو للوجود الحاصل و[illegible] للوجود الذي لا سبيل للبطلان — (margin: دليق صح)
اليه والاول هو من جهة الخبر عنه هو ومن جهة الوجود هو من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا لذاته هو فلانه
الواحد الذي لا يخالطه بطلان ومن يجب وجوده كل باطل
الا كل شيء ما خلا الله باطل وهو باطن لانه يشتد ظهوره
غلب ظهوره على الادراك فخفي وهو ظاهر من حيث الاثار تنسب
الى صفاته ويجب فيصدق بها مثل القدرة والعلم وان في — (margin: عن ذاته صح)
القدرة والعلم غاية وسعة فاما الذات فهي حقيقته فلا يطلع
على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهته
حاجبة وظاهر باعتباره ومن جهته انك اذا اكتسبت ظلا
من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عن قلبك
عن حوش الجسمانية فوصلت الى ادراك الذات من حيث
لا تدرك فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلا لك
عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك عالم الاعلى — (margin: في افق صح)
وعالم الربوبية وبطن عن الافق وعالم الشهادة — (margin: الاسفل صح)
الحد التام يولف من جنس وفصل كما يقوله الانسان حيوان
ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا

الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المحمولة مثل
الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية و
الثوب للسواد والبياض ٦ هو اول من جهة ان كل
زمان في سببه يكون بعد وجدير بان لم يوجد بعد ذلك الشيء
ووجد معه لاقبله هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا
وثانيا
اثره فيقوله لا بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا انتسبت اليها
لا اسبابها او وقعت عنده ثم المنسوب هو آخر لانه الغاية القصوى
في كل طلب فالعارف مثلا بالسعادة في قولك لم شربت الماء
لتبرد المزاج فيقول ولم اردت ان تبرد المزاج فيقول للصحة فتقول
لم طلبت الصحة فيقول للسعادة والخير لا يورد عليه سوال
يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير تطلب لذاته لا
لغيره فالحق الاول مقبل كل شيء وسيره طبعا وارادة بحسب
طاقته على ما توجه اليه تحقيق في العلم ... الجملة وبكلام طول
هو المعشوق الاول ... هو آخر كل غاية اول في الفكرة
آخر في الحصول هو آخر من جهة ان كل زمان في بوجود زمان بعده
عنه ولا يوجد زمان متاخر عن الحق هو طالب ارتحالات الكل
الى النيل منه والوصول اليه هو غالب اي مقتدر على اعدا
العدم وعلى سلب الجهات ما تستحقها بسهامه
السلطان وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على ما هدانا الله

هو اول من جهة انه مصدر عنه كل وجود لغيره وهو اول من جهة انه اول بالوجود وهو الواحد صح

ومبادئها صح

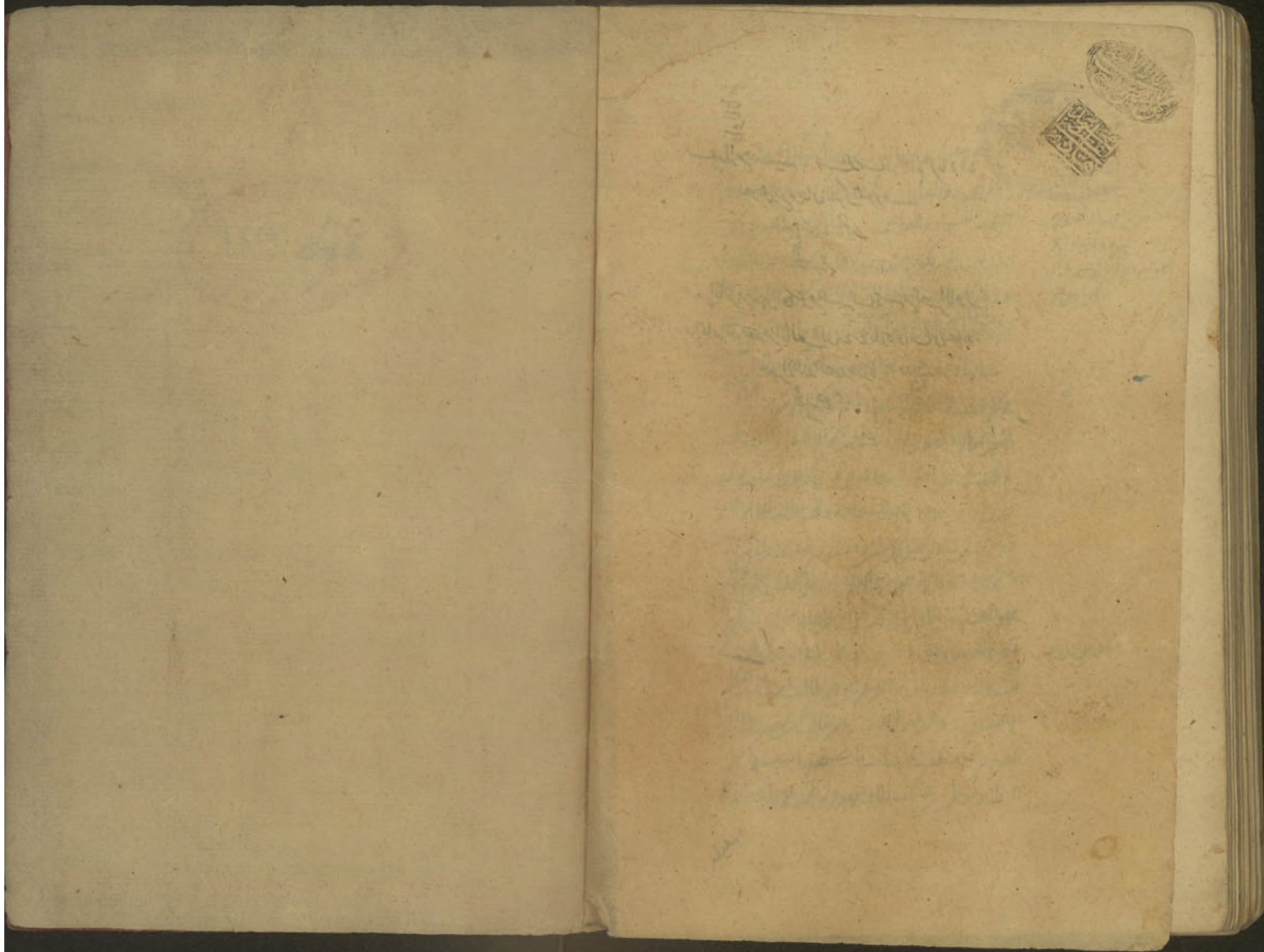
فعقل يوجد صح

سطعه



بعون الله

بعون الله وتوفيقه تمت الرسالة للعالم الرباني في
الشيخ محمد بن برهان الدين المعروف
بالعلامي في علوم
الحكمة
عشية الاحد من شهر العاشر من السنة السادسة من العشر الاول
من المائة العاشرة من الالف الثاني في بلدة قاسان على يد
الفقير الى الله الصمد عبده
محمد علي




کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
فیلموتیک کاسیس ۲ ۱۳
۱۲۲۷

